شرح اصول الکافی

لمؤلفه

صدر الدین محمد بن ابراهیم شیرازی

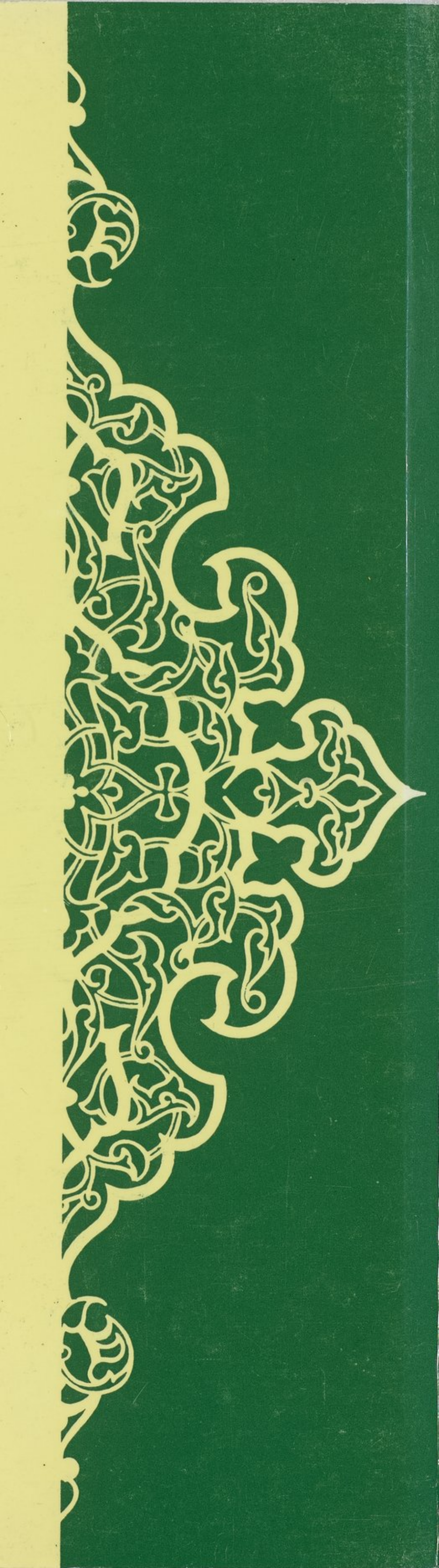
کتاب التوحید

«القسم الاول»

مع تعلیقات للمولی علی النوری

عنی بتصحیحه

محمد خواجوی



مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی


بسم الله الرحمن الرحیم

شرح اُصول الکافی

لمؤلفه

صدرالدّین محمّد بن ابراهیم شیرازی

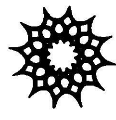
کتاب التّوحید

«القسم الاوّل»

مع تعلیقات للمولی علی النّوری

عُنی بتصحیحه

محمّد خواجوی



مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی

تهران: ۱۳۷۰



مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی
وابسته به
وزارت فرهنگ و آموزش عالی

شرح اصول الکافی (کتاب التوحید)
شمارهٔ: ۶۳۶
مترجم: محمد خواجوی
تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه
تاریخ انتشار: ۱۳۷۰
نوبت چاپ: چاپ اوّل
چاپ: چاپخانهٔ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
بها: با جلد شمیز ۲۰۰۰ ریال، با جلد گالینگور ۲۴۰۰ ریال.

صدرالدین شیرازی، محمّدبن ابراهیم، ۱۰۵۰ ق.
شرح اصول الکافی /
ج.
۱. احادیث شیعه. الف. کلینی، محمّدبن یعقوب، ـ ۳۲۹ ق.
اصول الکافی. شرح. ب. خواجوی، محمّد ویرایشگر. ج.
مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی. د. عنوان
BP ۱۲۹/۵۰۸ ۲۹۷/۲۱۲

فهرس المطالب

كتاب التوحيد

بسم الله الرحمن الرّحيم و به نستعين

[مقدمة الشارح]

سبحانك اللّهم وبحمدك توحدت في ذاتك فحسر عن ادراكك انسان كلّ عارف، وتفردت في صفاتك فقصر عن نعتك لسان كلّ واصف، تجليت في مجالي وجدك وظهرت في بدائع جودك ، فشهدت بوجوب ذاتك حاجة كل قابل وبهرت بعزّ جلالك فالكّل في نور جمالك مضمحّل باطل، احاط علمك فلم يعزب عنه مثقال ذرّة في الارض ولا في السّماءِ، نفدت الائك فتعدت اقسامها حدود التّحديد والاحصاء، رفعت السماء بغير عماد وقدرت فيها ارزاق العباد.

وصرفت اعين ذوي القلوب والالباب من ملاحظة الوسائط والاسباب الى مسبب الاسباب، ورفعت هممهم عن الالتفات الى ما عداه والاعتماد على مدّبر سواه، فلم يعبدوا الا ايّاه علما منهم بانّه الواحد الفرد الصمد الاله وانّه المتفّرد بالقدم والبقاء، وكلّ ما عداه موسوم بنقيصة الحدوث والعدم، وهو المستأثر بالتّسرمد في الاباد والازال، والعالم لازم التّجدد والدثور والزوال وهو الاصل في الوجود والغاية لكلّ موجود.

فما من شيء ماخلا وجهه الكريم الاّ ولنقصانه يقبل الافول والهلاك حتّى الكواكب والافلاك بل الارواح والاملاك ، لتناهي الاشواق والحركات الى المقاصد والغايات ورجوع نقائص الصائرات والمتشوقات الى كمال العليات[1] والعقليّات التي هي

١ــ النقليات ــ م ــ ج [نلفت نظر القراء الكرام الى رموز نسخ التي اعتمدت عليها في تصحيح هذا الكتاب . [كتاب التوحيد].

←

الكمالات التّامات، وكلّ متحرك يشهدبزواله ودثوره وكلّ متشوق يؤذن بقصوره وفتوره، وما من ممكن إلّا وهو مشتاق أو سالك فالله الباقي وكلّ شيء هالك.

شهد الله انّه لا اله إلّا هو[1] وان كل ذي هوية باطل إلّا وجهه، وانّ محمداً صلّى الله عليه وآله عبده المختار وصفوة انبيائه الاخيار الّذي بعثه بالانوار السّاطعة وايده بالبراهين والحجج القاطعة، وجعله واسطة ايجاد الارواح والاكوان وغاية خلقة الافلاك والاركان والحد المشترك بين الوجوب والامكان، وارسله بالحق الى الخلق بشيراً ونذيراً وداعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً، اللّهم فصل عليه ما تعاقبت الادوار والاوقات ودامت الارض والسّموات، وعلى آله الّذين بهم كملت الولاية و بولايتهم تمت المعرفة بالدين والهداية و بانوار تعليمهم وارشادهم عرف التّوحيد والنّبوة و بقائهم قامت القيامة.

امّا بعد: فلمّا كان المقصود الاوّل من بعثة الانبياء والرّسل بالكتب الالهية و النّواميس الشرعيّة انّما هو جذب الخلق الى الواحد الحق ومعالجة نفوسهم من داء الجهل والعمى وخلاصهم من عشق الدّنيا ورق الطّبيعة وعبودية الهوى، وتشو يقهم الى حظائر القدس ومنازل الابرار والمقرّبين وتنبيههم عن مراقد الابدان ونوم الغافلين وتذكيرهم ما اخذ عليهم الميثاق والعهد القديم والسّلوك بهم الى الصراط المستقيم لقوله تعالى: «الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشّيطان انّه لكم عدو مبين وان اعبدوني هذا صراط مستقيم»[2].

ولا شك عند ذوي البصيرة انّ هذا السّلوك وعبودية الحق لا يمكن الّا بمعرفة التوحيد والعمل بمقتضى الطّهارة والتّجريد، فالتّوحيد اعلى منازل الدّين واشرف مقامات المقرّبين وهو في نفسه غامض دقيق من حيث العلم وهو شاق صعب من حيث العمل والتّوكل.

امّا وجه غموضه من حيث الفهم: فانّ اكثر ذوي المدارك والافهام عمت ابصارهم وضلّت افهامهم عن درك الحق فوقعوا بين تجسيم وتكثير في ذاته كالحنابلة والمجسمة، و بين

(م) رمز نسخة مكتبة المجلس المحفوظة تحت رقم ٣٢ وكانت سنة تحريرها ١٢٣٢ هجرية.

(د) رمز نسخة مكتبة كلية الاداب بجامعة تهران المحفوظة تحت رقم ٦٦٣٠ وكانت سنة تحريرها ١١٥٠ هجرية.

(ج) ايضاً رمز نسخة مكتبة المجلس المحفوظة تحت رقم ٤٨٠٦ وكانت سنة تحريرها ١٣٢٠ هجرية.

(ط) رمز نسخة المطبوعة بالطبعة الحجرية في سنة ١٢٨٢ هجرية.

١ـ آل عمران ١٨. ٢ـ يس ٦٠ و ٦١.

تشبيه وتغيير في صفاته كالاشاعرة والمشبهة، و بين جبر وتفويض في افعاله كالجبرية والقدريّة وأمّا دقته وصعوبته من حيث العمل: وهو الرّضاءِ والتوكل.

فملاحظة الوسائط والاسباب والاعتماد عليها شرك في التّوحيد والتباعد عنها[1] بالكلية قدح في الشريعة وطعن في السّنة والحكمة، فانّ الاعتماد على الاسباب من غير ان ترى مسخّرات والاعتداد في الاشراق[2] من السّموات دون ان ترى مطويّات بيمين الواحد الخلاق غشاء في وجه العقل وانغماس في غمرة الجهل.

فتحقيق معنى التوحيد والعمل به على مقتضى العقل والشرع في غاية الغموض والصّعوبة ولا يقوى على كشف هذا الغطاءِ مع شدّة هذا الخفاء إلّا العلماء الّذين اكتحلت اعين عقولهم من فضل الله بانوار الحقائق باقتفاء اثار سيّد الانبياء والاخيار والاستضائة بانوار اهل بيته الاطهار عليه وعليهم سلام الله العزيز الغفّار، لانّهم ابصروا وتحقّقوا ثمّ نطقوا بالاعراب عمّا شاهدوه من حيث استنطقوا.

ثم إنّي لما كنت عبداً من عباد الله آتاني رحمة من عنده وملكني قوّة اسلك بها سبيل قصده ببركة التدبر في آيات القرآن ومطالعة الاحاديث النبوّية الواردة من طريق اهل بيت الرسالة ذوي الايات الباهرة والانوار السّاطعة والبراهين القاطعة والحجج الظّاهرة، وقد رأيت في جميع ما ورد عنهم عليهم السلام من الكلمات وصدر عنهم من الاحاديث النيّرات شارحا لما انطوى عليه قرآن الحكيم باسطاً لما تضمنه الكتاب الكريم.

سيّما ما وفق الله تعالى الشيخ الاجل الاعظم والفاضل الفقيه الافخم عضد الاسلام والمسلمين ثقة الشريعة والدين ابا جعفر محمد بن يعقوب الكليني نوّر الله روحه بانوار الرحمة بجمعه من كلماتهم الواردة في باب التّوحيد والرّبوبية واحوال الذات الاحدية والصفات الجمالية والجلالية وكيفية الافعال الالهية وتأليفها في هذا الكتاب كما صنع مثله من الجمع في سائر كتب الكافي والابواب، اذ لم يزل احاديثهم الشريفة وكلماتهم النّورية متبدّدة في صدور الرواة منتشرة في ايدي المهتدين والبغاة.

وقد تحاول اعدائهم من علماء الدنيا الراغبين في الجاه والتّرفع في هذا المنزل الادنى المتقرّبين الى الامراء والسلاطين في تمشية اغراض النفس والهوى ان يخفى من العلم الا قشوره

١ــ عنها ــ م ــ ط.

٢ــ الارتزاق ــ ط ــ ج.

وان لايبرز من حجب الرّسوم مستوره و يأبى الله الاّ ان يتم نوره .

فيسر الله الاهتداء بانوارهم والاقتفاء باثارهم وعضد الدّين وشيّد اسلام المسلمين ونور قلوب المؤمنين بما جمعه صاحب هذا الكتاب الكافي لسالكي سبيل العرفان الشّافي لداء الجهل والغرور والطّغيان ، فجاء الاسم وفق المسمّى واللفظ طبق المعنى فجزاه الله عن العلماء خير الجزاء .

إلاّ انه رحمه الله اكتفى بالجمع والتلفيق ولم يسلك مسلك الشرح والتحقيق ولم يقرع باب الاستيضاح وحلّ المشكلات وكشف المعضلات ، فبقى كثيرمن الاحاديث المنقولة عنهم عليهم السلام سيّما الّتي في الاصول كدرّة لا تثقب ومهرة[1] لا تركب لدقّتها وغموضها وانغلاق ابوابها على اكثر الناس حتّى الاكياس ، وصعوبة مسلكها وسدّ سبيلها على علماءِ الدّنيا ، وقد ورد عنهم عليهم السلام : حديثنا صعب مستصعب لا يحتمله إلاّ ملك مقرّب او نبيّ مرسل اوعبد امتحن الله قلبه للايمان.

فرأيت حسبما علّمني ربّي وامتحن بما اتاني قلبي وشرح صدري وشد ازري ان اوضح ما اوردَ من الاحاديث في هذا الكتاب واشرح لها شرحا يذلل منها الصّعاب واكشف ما ظهر لي من دفاينه وكنوزه وانبه على ما لاح لي من اشاراته ورموزه لوقوفي على شيء من اسراره واكتحالي بسواطع انواره واجعله مصباحاً يستضاء به في الظّلمات وسُلّماً يعرج به الى اطباق السموات .

وارجو ان يكون ذريعة لي اتّصل بها الى رضوان الله يوم الدّين و وسيلة اتوسل بها الى لقاء ربّ العالمين وان يجعل لي لسان صدق في الاخرين وها انا افيض في المقصود مستمّداً من واهب الخير والجود .

قال الشّيخ عَظم الله قدره وضاعف اجره :

---

١ ــ اي : ولد الفرس ، اول ماينتج من الخيل والحمر الاهلية وغيرها .

باب حدوث العالم واثبات المحدث
وفيه ستّة احاديث
الحديث الاوّل
وهو الحادي عشر والمائتان

«أخبرنا أبو جعفر محمدّ بن يعقوب قال حدّثني علي بن ابراهيم بن هاشم عن أبيه عن الحسن بن ابراهيم» الكوفي من اصحاب الرّضا عليه السلام، وهو غير الحسن بن ابراهيم بن عبدالصمد الخزّاز الكوفي الّذي روى عنه التلعكبري وسمع منه سبع وثلا ثين وثلاث مائة [1] حديثاً، لم يرو [2] «عن يونس بن عبدالرّحمن عن علي بن منصور قال قال لي هشام بن الحكم كان بمصر زنديق يبلغه عن ابي عبدالله عليه السلام اشياء فخرج الى المدينة ليناظره فلم يصادفه بها وقيل له أنّه خارج بمكة فخرج الى مكّة ونحن مع ابي عبدالله عليه السلام في الطواف وكان اسمه عبدالملك وكنيته أبوعبدالله فضرب كتفه كتف ابي عبدالله عليه السلام فقال له أبوعبدالله عليه السلام ما اسمك فقال اسمي عبدالملك قال فما كنيتك قال كنيتي أبوعبدالله فقال له أبوعبدالله عليه السلام فمن هذا الملك الّذي انت عبده أمِنْ ملوك الارض أمْ من ملوك السماء واخبرني عن ابنك عبد آله السماء ام عبد آله الارض قل ما شئت تخصم.

قال هشام بن الحكم فقلت للزنديق اما تردّ عليه قال فقبح قولي فقال أبوعبدالله عليه السلام اذا فرغت من الطواف فأتنا فلما فرغ أبوعبدالله عليه السلام أتاه الزنديق فقعد بين يدي ابي عبدالله عليه السلام ونحن مجتمعون عنده فقال أبوعبدالله عليه السلام للزنديق أتعلم انّ للارض تحتاً وفوقاً قال نعم قال فدخلت تحتها قال لا قال فما يدريك ما تحتها قال لا أدري آلا أنّي أظن انَّ ليس تحتها شيء فقال أبوعبدالله عليه السلام فالظن عجز لمن لا يستيقن [3] ثم قال أبوعبدالله عليه السلام أفصعدت السماء قال لا قال فتدري [4] ما فيها قال لا

١ــ سنة سبع وثلاثين... «جامع الرواة».
٢ــ اى لم يرو عنهم عليهم السلام.
٣ــ لاتستيقن (الكافي).
٤ــ افتدري (الكافي).

قال عجباً لك لم تبلغ المشرق ولم تبلغ المغرب ولم تنزل الارض ولم تصعد السماء ولم تخبر هناك فتعرف ما خلقهن وأنت جاحد بما فيهن وهل يجحد العاقل ما لا يعرف قال الزنديق ما كلمني بهذا أحد غيرك.

فقال أبوعبدالله عليه السلام فأنت من ذلك في شك فلعله هو ولعله ليس هو فقال الزنديق ولعل ذلك. فقال أبوعبدالله عليه السلام أيها الرجل ليس لمن لا يعلم حجة على من يعلم ولا حجة للجاهل يا أخا أهل مصر تفهم عني فأنا لا نشك في الله ابدا اما ترى الشمس والقمر والليل والنهار يلجئان فلا يشتبهان و يرجعان قد اضطرا ليس لهما مكان الا مكانهما فان كانا يقدران على أن يذهبا فلم يرجعا [1] وإن كانا غير مضطرين فلم لا يصير الليل نهاراً والنهار ليلاً اضطرا والله يا أخا أهل مصر الى دوامهما والذي اضطرهما أحكم منهما وأكبر فقال الزنديق صدقت.

ثم قال أبوعبدالله عليه السلام يا أخا أهل مصر إن الذي تذهبون اليه وتظنون انه الدهر إن كان الدهر يذهب بهم لم لا يردهم وإن كان يردهم لم لا يذهب بهم؟ القوم مضطرون يا أخا أهل مصر لم السماء مرفوعة والارض موضوعة لم لا تسقط السماء على الارض لم لا تنحدر الارض فوق طباقها ولا يتماسكان ولا يتماسك من عليها قال الزنديق أمسكهما الله ربهما وسيدهما قال: فآمن الزنديق على يدي أبي عبدالله عليه السلام فقال له حمران جعلت فداك إن آمنت الزنادقة على يديك فقد آمن الكفار على يدي أبيك.

فقال المؤمن الذي آمن على يدي أبي عبدالله عليه السلام اجعلني من تلامذتك فقال أبوعبدالله عليه السلام ياهشام بن الحكم خذه إليك وعلمه فعلمه هشام وكان [2] معلم أهل الشام و أهل مصر الايمان وحسنت طهارته حتى رضي بها أبوعبدالله عليه السلام».

الشرح

اعلم انَّ هٰهنا مسائل يجب التنبيه عليها:

الاولى انّ الحدوث كمقابله وهو القدم يقال على وجهين: أحدهما بالقياس والثّاني لا بالقياس، فالاوّل كما يقال في الحدوث: انّ ما مضى من زمان وجود زيد أقل ممّا مضى

---

١ ــ يرجعان (الكافي).

٢ ــ فكان (الكافي).

من زمان وجود عمرو، وفي القدم بعكس ذلك ، اي ما مضى من زمان وجود شيء أكثر من ما مضى من زمان وجود شيء آخر، فالأطول زماناً قديم بالقياس الى الاقصر زمانا و بالعكس، فشيء واحد قد يكون حادثاً وقديماً بالقياس الى شيئين، فهما القدم والحدوث العرفيان. وأمّا الثاني فيطلق كلّ منهما على معنيين، أحدهما الزّماني.

فمعنى الحدوث الزماني حصول الشيء بعد أنْ لم يكن بعدية لا يجامع البعد القبل في الحصول، ومقابله القدم الزّماني، فالقديم الزماني ما لا يكون لوجوده بدؤ زماني، وثانيهما الغير الزّماني منهما و يسمّيان بالحدوث والقدم الّذاتيين، فالحدوث الّذاتي ما يكون وجود الشيء مستنداً الى غيره، والقدم الّذاتي ما لا يكون كذلك بل يكون موجوداً بذاته لا بغيره، فالحادث الّذاتي مالا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه فيكون ممكن الوجود، والقديم الذاتي ما يقتضي ذاته الوجود وهو الواجب الوجود.

الثانية انّ الحادث بكلا المعنيين يحتاج الى سبب موثّر في وجوده، لانَّ منشأ الافتقار له الى السبب انّما هو ذاته لصفة الامكان، وذلك لا يختصّ بزمان حدوثه دون زمان بقائه كما توهّمه أكثر علماءِ العامة وزعموا انّ الشيء اذا حصل عن موجده استغنى عنه في البقاء والا يلزم تحصيل الحاصل، حتّى انّهم تجاسروا في القول بانّه لو جاز العدم على البارئ لما ضَرّ عدمه وجود العالم، تعالى عمّا يقوله الظّالمون علوّاً كبيراً.

الثالثة انّه لما ثبت افتقار الحادث بكلا القسمين الى الموجد فاعلم: انّ أعلى ضروب الايجاد هو الابداع وهو تأييس الشيء من الليس المطلق والعدم المحض، لانّه يطرد العدم عن الذات الممكنة رأساً لا كالاحداث الذي يزيل العدم عنها في وقت دون وقت.

فالبارئ جل اسمه هو المبدع للعالم كلّه ابداعاً كلّياً وافاضته دائمة من قبله بلا منع وتقتير و بخل وتقصير، الّا انَّ العالم الجسماني المشتمل على الأجرام السمائية والارضية وما يتعلّق بهما من الطبائع والنّفوس والقوى ممّا لا يحتمل التسرمد والبقاء بل كلّها حادثة متجدّدة الوجود والناس في غفلة من هذا بل هم في لبس من خلق جديد[١]، ونحن بفضل الله وتاييده قد أحكمنا ذلك وشيّدنا أركانه بدعائم البراهين الحكميّة وأساطين القوانين اليقينيّة التي لم يسبق بمثلها أحد من المتقدمين والمتأخرين، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء[٢].

١ــ ق ١٥.

٢ــ الجمعة ٤.

اذا تقرّرت هذه المسائل الاصوليّة فلنرجع الى الشرح فنقول: الزنديق لفظ معرّب والجمع الزنادقة وقد تزندق والاسم الزّندقة، قال الليث: وزندقة المرء ان لا يؤمن بالاخرة و وحدانيّة الخالق، وعن تغلب معناه ما يقوله العامة: ملحد ودهرىّ، وهذا المعنى الثاني اولى، فانّ المراد به من ينكر الصّانع اصلا، لا من اعتقده اثنين كالثنو ية القائلين بالهين اثنين.

وعن ابن دريد: انّه فارسي معرّب واصله زنده‌اى يقول بدوام بقاءالدهر.

وفي مفاتيح العلوم: الزنادقة هم المانو يّة وكان المزدكية يسمّون بذلك، ومزدك هو الّذي ظهر في ايّام قباد الملك وزعم انّ الاموال والحرم مشتركة واظهر كتاباً سماه زنداً وهو كتاب المجوس الّذي جاء به زردشت الّذي يزعمون انّه نبيّ فنسب اصحاب مزدك الى زند وعربت الكلمة، فقيل: زنديق، والدّهر يراد به الزّمان ويجمع على الدّهور وقد يراد به الزّمان الطو يل ومدّة حيوة الدّنيا.

والفلاسفة المتقدّمون اطلقوا كلّ واحد من الزمان والدّهر والسّرمد علىٰ معنى آخر فقالوا: نسبة المتغيّر الىٰ المُتغيّر زمان، ونسبة المتغيّر الى الثابت دهر، ونسبة الثابت الى الثابت سرمد، ولعلّ المراد من الزمان مدّة دوام المتغيّرات ومن الدّهر بقاء معيّة المتغيّر بالثابت كدوام الفلك بالملك و بقاء الملك بالملكوت وان كان أحدهما متجدّداً في كل حين والآخر مستمّراً، ومن السّرمد البقاءِ المطلق الّذي لا تغيّر فيه اصلاً.

ومن النّاس من زعم انّ الزمان مقدار الوجود مطلقاً، فجعل كلّ موجود زمانياً حتّى البارئ، تعالى عنه علوّاً كبيراً، ومنهم من جعل الزمان واجب الوجود لذاته بناء على شبهة وقعت لهم، وهي: انّ الزمان غير جائز العدم لذاته، وكلّ ممتنع العدم لذاته واجب الوجود لذاته، فالزّمان واجب الوجود لذاته، امّا الصغرى فلانّه لو جاز عدمه لكان العدم سابقاً عليه أو لاحقاً به وهذا السبق واللّحوق لا يكون إلّا بالزّمان، فيلزم من فرض عدمه وجوده وهو محال، وامّا الكبرى فظاهرة.

والجواب: انّ عدمه ليس منحصراً في كونه سابقاً أو لاحقاً بل يجوز ان لا يكون موجوداً في ذاته أصلاً، وامّا الوارد في الحديث: لا تسبّوا الدهر فان الدهر هو الله، وفي رواية: فانّ الله هو الدّهر، والوجه في ذلك: انّهم اذا اصابتهم قوارع الدهر وحوادث الزمان ونوائبه نسبوها الى الدهر وسبّوه بذلك و يكثرون ذلك في اشعارهم وخطبهم فنهاهم النبي صلّى الله عليه وآله عن ذمّ الدهر وسبّه ان لا تسبّوا فاعل هذه الاشياءِ، فانكم اذا سبّبتموه وقع السب

على الله تعالى لانّه الفعّال لما يريد لا الدهر.

فيكون تقدير الرواية الاولى: فانّ جالب الحوادث ومنزلها هو الله لا غير، فوضع الدهر موضع جالب الحوادث لاشتهار الدهر عندهم بذلك، وتقدير الرواية الثانية: فانّ الله هو جالب الحوادث لا غيره، ردّاً لاعتقادهم: انّ جالبها هو الدّهر.

واعلم انّ من جملة الكفرة والمنكرين للصّانع والجاحدين للنشأة الاخرة جماعة من الطبيعيين والدهريين زعموا انَّ لا عالم وراءِ هذا العالم المحسوس وان الانسان كسائر الحيوان يأكل و يشرب و ينكح فاذا مات فات من غير ثواب وعقاب و بعث وحساب، زعماً منهم انّه هذا الهيكل المحسوس والشكل المخصوص بماله من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يبطل بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى الّا المواد المتفرقة، قالوا ما هي الّا حياتنا الدّنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الّا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون[1].

فالمؤثر الاوّل عند هؤلاءِ اما امزجة الاجسام وكيفياتها كما عند الاطباء وطائفة من الطبيعيّين وامّا طبائعها وصورها سيما طبائع الاجرام العلوية من الافلاك والكواكب وهم الدهريّة، وهذا الرجل الزنديق كأنه كان من هذه الطائفة القائلين بالدّهر كما يظهر من كلامه عليه السلام في ذكر الشمس والقمر واللّيل والنّهار عند محاجته معه والزامه ايّاه.

واعلم انّ الصادق عليه السلام سلك في الاحتجاج عليه ثلاثة مسالك: الجدل اوّلاً والخطابة ثانياً والبرهان ثالثاً، تدرّجاً في الهداية والارشاد وعملا بما امر الله به الرّسول عليه وآله السلام في قوله: «ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالّتي هي احسن»[2]، اذ غرضه عليه السلام لم يكن مقصوراً على تعجيزه والزامه بل الغرض الاصلي كما هو شأن النبي والامام هداية الخلق وتعليمهم واخراجهم من ورطة الجهالة والحيرة والظّلمة.

وكانت اقسام الحجة خمسة: البرهان والخطابة والجدل والشّعر والسفسطة، والاخيران غير لا يقين بمن شأنه العصمة والهداية، اذ الاوّل مبناه على التخييل والكذب، فينافي العصمة، والثاني مبناه على الغلط والتغليط فينافي الهداية، فبقى من الخمسة الثلاثة الاول.

امّا الجدل وهو المؤلف من المقدّمات المشهورة ففائدته كسر سورة الجحود والانكار

١ـــ الجاثية ٢٤.

٢ـــ النحل ١٢٥.

للحق واما الخطابة وهي الحجة المؤلفة من الظنيات، ففائدتها تهيئة النفوس الزكية وترقيقها واعدادها لدرك ما هو الحق واليقين بوسيلة حصول الظن القوي واما البرهان ففائدته الحكمة وهي معرفة الحق باليقين.

فنقول: قوله عليه السلام: ما اسمك .... الى قوله: ما شئت تخصم، هو طريق المجادلة بالتي هي احسن، لان الرجل، لما كان اسمه عبدالملك واسم ابنه عبدالله والمشهور عند الناس المقبول المسلّم ان الاسم مطابق لمعناه واللقب موافق لفحواه، فاسمه وكنيته يدلان على انّ له ملكا مطاعاً والهاً معبوداً، فذلك كان الزاماً باعترافه على اسمه وكنيته على انّ له الهاً صانعاً.

فقوله: قل ما شئت تخصم، بصيغة المفعول او بصيغة الفاعل باضمار مفعول، اي تخصم نفسك اذ لو قال ليس ابو عبدالله كنيتي لزم عليه تكذيب نفسه بعدما اقرّ به، ولو قال انّه عبد ملك السّماءِ او ملك الارض او ابنه عبد اله السماءِ او اله الارض لزمه الاعتراف بالعبودية او الاقرار بوجود الصّانع للعالم غير طباع السماءِ والارض، ولهذا سكت في الجواب ولم يتكلم بشيء، ولما كلّفه هشام بن الحكم برد الجواب قبح قوله واتى بسوء الادب والوقاحة كما هو عادة المحجوج المبهوت.

وقوله عليه السلام للزنديق: اتعلم انّ للارض تحتاً الى قوله: وهل يجحد العاقل ما لا يعرف حجة؟ على طريق الخطابة، انّ الّذي ذهب الى وجوب وجود العالم واستغنائه عن الصانع الموجد له لابد ان يعرف حقيقته وحقيقة اجزائه وما فيه وما تحته وما فوقه ليمكن له الحكم بانّه موجود لذاته باق بنفسه مستغن في قوامه ودوامه عن غيره لانّ بديهة العقول وفطرتها شاهدة بانّ الشيء ما لم يعرف اوّلا لايمكن الحكم عليه بنفي او اثبات.

فلاجل ذلك لما سئل عليه السلام الزنديق القائل بنفي الصانع وايجاب الطبيعة او الدهر عن ما في تحت الارض وداخل السماء وجوانب العالم واعترف بالعجز والقصور والجهل والشك، وبخه على انكاره لافتقار العالم وما فيه الى الصانع وجحوده للحق تعالى، ونسبه الى قصور العقل بقوله: وهل يجحد العاقل ما لا يعرف؟

ثمّ اكدّ بيان قصوره في العقل والتّميز بقوله: فانت من ذلك في شك، فلعلّه هو ولعله ليس هو زيادة في تعجيزه وتوبيخه. ثمّ لمّا ذكر الزنديق: ولعلّ ذلك، وكأنه اراد به انّ الامر لما لم يكن معلوماً فلم يحصل لنا ولكم الجزم بوجود الصّانع الاله، فلعلّ الذي نقوله من

الدّهر يكون ذلك حقاً، اشار عليه السلام الى الحجّة البرهانية والطّريقة اليقينية التي لا يعترضها[1] شك وريب، فذكر قبل الشروع في اقامة البرهان التنبيه على فساد توهمه من انّ قوله: ولعل ذلك، فيه حجة له على العالم وزعمه انّ بناءِ الامر على الشك والتخمين دون الجزم واليقين.

فقوله عليه السلام: ايها الرّجل ليس لمن لايعلم حجة على من يعلم، اشارة الى فساد الاوّل واكد ذلك بقوله: لا حجة للجاهل، اي لا حجة له مطلقاً على العالم، فانّ نفي العام يقتضي نفي الخاص على وجه اكد واولى، وقوله: فانا لا نشك في الله ابداً، اشارة الى فساد الثاني.

ثم شرع في البرهان بقوله: اما ترى الشمس والقمر...، الى آخره، وتوضيحه: انّ الاجرام السماو ية اعلى الاجرام واشرفها واحكمها واتمها، فهي احرى بان يكون ما يعتقدها الدهرية من غيرها كالعناصر والمركبات، ولا شك ان اشرف ما فيها الكواكب، واشرف الكواكب واعظمها واضوأها الشمس و بعدها القمر.

فاذا ثبت امكانها وافتقارهما وكونهما مضطرّين مسخّرين في حركاتهما الدورية الدائمة على نسق واحد لمحرك غير متحرك ومسخر غير مسخّر وفاطر غير جسم ولا جسماني ومدبر قاهر عليهما وكذا في حصولهما في مكانيهما المخصوصين دائماً دون سائر الامكنة، فبطلوا ما ذهبوا اليه من كون الدّهر او الطبيعة الفلكية مبدأ سائر الموجودات وفاعلها وغايتها بلا مبدأ اخر وغاية اخرى.

وامّا بيان انّ الشمس والقمر مفتقران الى فاعل مدبّر خارج عن عالم الدهر او الطّبيعة فافاده عليه السلام من جهتين: احديهما من جهة الحركة والاخرى من جهة السكون وهو الكون في المكان المخصوص.

اما بيان الاولى فنقول: انّ الحركة اما ارادية او طبيعية او قسرية، والحركة الدّورية لايمكن ان تكون طبيعية مبدأها طبيعة الجسم المتحرّك بها، ولا قسرية مبدأها قسر قاسر، فبقي ان تكون ارادية مبدأها ارادة مريد لاجل داع عقلي او باعث حيواني كشهوة او غضب، امّا ان حركتها الدورية ليست طبيعية فلان الطبيعة لا تطلب شيئاً تهرب عنه بعينه ولا تلج في جهة ترجع منها بعينها، وحركتها كذلك لانها يلجئان اذ لا شعور لها ولا تفنن في قصدها،

١ــ يعتريها ــ د. يعرضها ــ م.

بل حركتها اما ذاهبة ابدا من غير اياب وامّا راجعة ابداً من غير ذهاب والحال في الدورية بخلاف هذا.

واليه الاشارة بقوله: فلايلجئان فلايشتبهان، و يرجعان اي فلايشتبهان في حركتهما كحال الطبيعة في حركتها، فانها مشتبهة دائماً، بل ترجعان عما يلجئان اليه، وامّا انها ليست قسرية لان ما لا طبع فيه لا قسر فيه، اذ القسر على خلاف مقتضى الطبع.

فثبت ان حركتها من مبدأ ارادي، وكلّ فعل ارادي لابدّ فيه من داع ومرجّح، اذ نسبة الفاعل المختار الى مقدوراته واحدة، والدّاعي امّا باعث حيواني حسي لنفس حيوانية جزئية واما باعث عقلي لمدبّر كلّي.

والاوّل باطل لان داعية الحيوانات الحسيّة منحصرة في الشهوة لجذب المنفعة البدنية والغضب لدفع المضار البدنية، وشيء منهما لايكون الّا للاجساد المركبة الكائنة من الامتزاج الحاملة للمزاج القابلة للتّحليل والذوبان والنّمو والذّبول والصّحة والمرض المفتقرة الى ايراد البدل اليها عمّا يتحلّل عنها سريعا باستيلاء الحرارة الغريزية عليها الفاعلة لافاعيلها الغذائية وغيرها كالانماء لها الى غاية النشو والتّوليد لمثلها عنها تبقية [١] للاشخاص أوّلاً وللانواع ثانياً، والاجرام السماوية مرتفعة بريئة عن هذه الاغراض لبساطتها واستحكامها وتمامها، فتعين الثاني.

وهو ان باعثها ومحركها ليس طبيعة جرمية ولا مطلوباً حيوانيا بل باعثهما في التحريك الدّائم مطلب كلّي وغرض عقلي يلزمه ارادة كلّية لامر عقلّي خارج عن الطبيعة الجرمية، وليست حركتها ايضاً لما دونها من الاجرام السفليّة لخسّتها وظلمتها، فانّها اخسّ رتبة من ان يتحرك لاجلها العوالي والنّيرات.

فاذن حركتها بامر عقلي لغرض علوي فوق العالم الطبيعي المنقسم الى الفلكي والعنصري.

فثبت وتبيّن انّ الشمس والقمر والنّجوم مسخّرات بامره تعالى مضطرات بحكمه، وانّ حركاتها ليست طبيعية ولا قسرية ولا حيوانيّة شهويّة او غضبيّة، بل تسخيرية اضطرارية سخرها وقهرها مدبر عاقل حكيم، ودورها تشوقا الى الربّ القديم وتقرّباً الى الله وملكوته وطاعة لامر الله وجبروته، وهو المطلوب.

١ــ تبقية ــ د ــ م.

واما بيان الثّانية المشار اليها بقوله عليه السلام: ليس لهما مكان الاّ مكانهما، فهو انّ كون كلّ منهما في مكانه المخصوص دائماً الذي لا يحول عنه ابداً لابد له من سبب وعلّة، وسببه ليس جسمية كلّ منهما بما هي جسمية والاّ لزم اشتراك الاجسام كلّها في ذلك المكان وهو محال، ولا ايضاً امراً لازماً للجسمية لما ذكرنا آنفاً من لزوم الاطراد المحال، فهو اذن لخصوصية زائدة على اصل الجسمية، فهي امّا مقومة للجسمية او عارضة لها، لا سبيل الى الثاني، لان الكلام عائد في سبب عروض تلك الخصوصية فتجري فيه الاحتمالات الثلاثة، و يبقى بعد بطلان الاولين انّها لخصوصيّة اخرى وهكذا يرد الكلام و يتسلسل الى غير النّهاية وهو محال.

فثبت انّ تلك الخصوصيّة الموجبة لكلّ منهما في مكانه المخصوص امر مقوم لجسميته داخل في قوامه فيكون صورة جوهريّة لذاته، فاذن لكلّ من الجسميّة والخصوصية الجوهرية افتقار الى الاخرى افتقار المادة بالصّورة والصّورة بالمادة، امّا الجسمية المادية: ففي وجودها وتقّومها واما الصورة النوعية: ففي تشخّصها ولوازم هويّتها الشخصية من التناهي والتّشكل وسائر الانفعالات والحركات، فهما متلازمان معاً في الوجود وليس لواحد منهما تقدّم مطلق على الاخرى في الوجود ولا افتقار مطلق من احد الجانبين دون الآخر، فاذن هما معاً مفتقران الى فاعل منفصل خارج عنهما ليس بجسم ولا جسماني، اذ العرض تابع والجوهر الجسماني حاله كما علمت، فيكون الذي خصص الشمس بمكانها هو الذي اوجدها اولا بايجاد صورتها المخصوصة وخصّصها بالمكان والشّكل والقدر والحركة وسائر الخواص ثانياً، وكذا الكلام في القمر، وسائر الكواكب والافلاك .

فالفاعل لكلّ منها فاطر عليم ومدبّر حكيم مرتفع الذات من عالم الاجرام والطبيعيات فوق الارض والسموات، واليه اشار بقوله عليه السلام بعد ما بيّن اضطرار الشمس والقمر في حركتها ومكانها: والذي اضطرهما احكم منهما واكبر، اي في عظم الوجود وشدته لا في عظم المقدار والجسمية.

فاعترف الزنديق وقال: صدقت، اذ لما سمع المقدمات البرهانية القطعيّة لم يبق له مجال الانكار وموضع البحث والاصرار فنطق بالتصديق.

ثم اراد عليه السلام توضيحاً للمرام وتأكيداً للمقام فاورد الكلام على الوجه العام، فان ما سموه الدهر و ينسبون اليه الآثار والافعال يحتمل ان ارادوا به شيئاً غير الطبائع

الفلكية وغير ما سماه النّاس الوقت والزّمان او الهيولي او الظلمة او الهاو ية او غيرها، فعمم الحجّة فقال: انّ الّذي تذهبون اليه وتظنّون انّه الدهر... الى اخره.

و بيانه: انّ الذي سمّيتموه الدهر وجعلتموه فاعل الافاعيل وجاعل الا ثار والحركات اذا لم يكن عندكم مرتفع الذات عن الجسم والجسمانيّات ولا خارج الهو يّة عن عالم الارض والسّموات فيجب ان يكون مضطراً في ذاته وفعله مسخراً في شأنه وصنعه، اذ كل ما في هذا العالم كذلك، فانّه مقصور على حده محدود مضطراً في شأنه، فانّ النار لا تكون الّا حارة متحركّة الى فوق، والارض لا تكون الّا يابسة ساكنة في التّحت، والماء بارد رطب لا غير والهواء حارة رطبة لطيفة لا غير، والسّماء مرفوعة والارض موضوعة دائما من غير عكس.

ولا تقدر النّاران تصير باردة ولا الماءِ ان يصير حاراً ولا الهواء ان تكون كثيفة ولا الارض ان تكون لطيفة، ولا تقدر السّماء ان تسقط على الارض ولا الارض ان تصعد الى السّماءِ، ولا يتماسك ذو فعل طبيعي عن فعله ولا ينقبض كلّ ذي طبيعة عن مقتضى طبيعته وكذا كلّ ما في الارض والسماءِ من ذوات الاجرام وطبائعها، فالجميع مسخّرات مجبورات ومضطرات مقهورات لما هو خارج عنها وعمّا في الارض والسّماءِ.

فان قلت: نحن نرى أجساد الحيوانات تتحرّك تارة وتسكن أُخرى وتميل الى الجوانب المختلفة من الجهات السّت، وكذا تأكل تارة وتشرب أُخرى وتشتهي وتغضب وتجامع وتنام فيناقض هذا ما ادّعيتموه، وايضاً يلزم أنْ تكون هي أشرف من السّماو يات؟

قلنا هيهات: ليست هذه الافاعيل المختلفة صادرة عن اجسادها ولا عن طبائعها الجرمانيّة وانما هي صادرة عن نفوسها وارواحها الخارجة عن عالم الاجسام وطبائعها الجرمانيّة، وليست الاجسام ولا الطبائع الّا مسخرة مقهورة تحت ايدي النفوس والارواح وعالمها عالم الامر الالهي الّا انّها متفاوتة في القوّة والتّجرد، والكلام فيها وفي انواعها واقسامها ومنازلها في القرب والبعد من الله والعلو والدنوّ من الاجسام طو يل.

فاذن لمّا ثبت وتحقق ان المسمى بالطبيعة الّتي بمنزلة اله الطبيعيين او الدّهر الذي هو معبود الدهريين ليس الّا مسّخراً مضطرّاً في فعله مجبوراً مقهوراً في صنعه واثره كما بيّن، ولابد لكلّ مسخّر مضطر ممّن سخّره واضطره، فيجب ان يكون ذلك المسخر القاهر لطبائع الاشياء الممسك للسماء ان تقع على الارض وممسكهما ان تزولا امراً خارجاً عن عالم الجسمية غير واقع تحت الدهرّ والطبيعة، والّا لزم التسلسل او الدور فينتهي الامر لا محالة الى وجود

الرّب تعالى.

وهذا هو البرهان القطعي على وجوده تعالى، ولهذا اضطرّ الزنديق لما سمعه الى الاقرار والتصديق وقال: امسكهما الله ربّهما وسيّدهما، فامن على يدي الصادق عليه السلام ايماناً قلبيّاً لحصوله بالبرهان لا بمجرّد التقليد والاقرار باللّسان، ولهذا وصف بانه حسنت طهارته حتى رضى بها أبو عبدالله عليه السلام، والمرضيّ عنده مرضى عند الله، وهذه الطهارة القلبية التي يذهب بها رجس الشيطان ورجز[1] الظلمة والكفران شعبة من طهارة اهل بيت العلم والعصمة والحكمة والولاية المشار اليها بقوله تعالى: انّما يريد الله ليذهب عنكم[2] ... الاية، والله وليّ التوفيق والهداية.

عقدة وحل

ولعلك تقول: لو كان الدّوام على فعل واحد علامة التّسخر والانقهار ومن لوازم القصور والاضطرار، والصّادر عن البارئ جلّ مجده عند الحكماء ليس إلّا شيء واحد يسمى بالعقل الاوّل، فيلزم عليهم ان يكون الاول تعالى مجبوراً في فعله مسخراً في صنعه ؟

فنقول: ليس الامر عند الالهيين كما زعمت بل هو تعالى فاعل الكل واله الكل وله الخلق والامر والملك والملكوت وليس لغيره رتبة الابداع والايجاد، بل شأن ما سواه في السببية التهيئة والاعداد وتخصيص جهات القبول والاستعداد، فان الصوادر منه تعالى لما كانت اموراً مختلفة الحقائق والذّوات متفاوتة الماهيات في الشرف والخيرية والخسة والشرية، فاللائق بجوده الاتم صدور الاشياء منه على التّرتيب والنّظام المحكم، بان يكون الاقدم صدوراً منه اعلى رتبة والاقرب اليه ذاتاً اشرف وجوداً، ولا يجوز لكمال فيضه ورحمته وَجوده ان يترك ما هو الاشرف الاعلى في حسن النظام و يفعل الاخس الادنى، فالعالم كلّه من فيض وجوده واثر رحمته وَجوده على احسن ترتيب وتمام وابلغ تقويم ونظام.

الحديث الثاني
وهو الثاني عشر والمائتان

«عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن محمد بن علي عن عبدالرّحمن بن

١ــ رجس «النسخة البدل».

٢ــ الاحزاب ٣٣.

محمد بن ابي هاشم» البجلي ابو محمّد جليل من اصحابنا ثقة ثقة «صه» قاله النجاشي ايضاً وهو هكذا بخطّ ابن طاوس، وفي بعض النسخ النجاشي: ابي هاشم ثقة مرة، وفي فهرست: له كتاب روى عنه القاسم بن محمّد الجعفي «عن احمد بن محسن الميثمي» مجهول. «قال كنت عند ابي منصور المتطبّب فقال اخبرني رجل من اصحابي قال كنت انا وابن ابي العوجاء وعبدالله بن المقفع في المسجد الحرام فقال ابن المقفع ترون هذا الخلق واومئ بيده الى موضع الطواف ما منهم احدا وجب له اسم الانسانية الا ذلك الشيخ الجالس يعني ابا عبدالله جعفر بن محمّد عليه السلام وامّا الباقون فرعاع وبهائم.

فقال له ابن ابي العوجاء وكيف اوجبت هذا الاسم لهذا الشيخ دون هؤلاء قال لانّي رايت عنده ما لم اره عندهم فقال له ابن ابي العوجاء لابد من اختبار ما قلت فيه منه قال فقال له ابن المقفع لا تفعل فانّي اخاف ان يفسد عليك ما في يدك فقال ليس ذا رأيك ولكن تخاف ان يضعف رأيك عندي في احلالك اياه المحلّ الذي وصفت فقال له ابن المقفع[1] اما اذا توهمت على هذا فقم عليه وتحفظ ما استطعت من الزلل ولا تثني عنانك الى استرسال فيسلمك الى عقال وسمّه مالك وعليك[2] قال فقام ابن ابي العوجاء و بقيت انا وابن المقفع جالسين فلمّا رجع الينا ابن ابي العوجاء قال ويحك[3] يا ابن المقفع ما هذا ببشر وان كان في الدنيا روحاني يتجسد اذا شاء ظهر[4] و يتروح اذا شاء باطنا فهو هذا فقال له وكيف ذلك.

قال جلست اليه فلما لم يبق عنده غيري ابتدأني فقال ان يكن الامر على ما تقول هؤلاء وهو على ما يقولون يعني اهل الطواف فقد سلموا وعطبتم وان يكن الامر على ما تقولون وليس كما يقولون فقد استويتم وهم فقلت له يرحمك الله واي شيء نقول واي شيء يقولون ما قولي وقولهم الّا واحد فقال عليه السلام وكيف يكون قولك وقولهم واحدا وهم يقولون ان لهم معادا وثوابا وعقاباً و يدينون بان في السماء الها وانها عمران وانتم تزعمون ان السماء خراب ليس فيها احد قال فاغتنمتها منه فقلت له ما منعه ان كان الامر كما يقولون ان يظهر لخلقه و يدعوهم الى عبادته حتّى لا يختلف منهم اثنان ولم احتجب عنهم وارسل اليهم الرسل ولو

١ــ فقال ابن المقفع (الكافي).

٢ــ او عليك (الكافي).

٣ــ و يلك (الكافي).

٤ــ ظاهراً (الكافي).

باشرهم بنفسه كان اقرب الى الايمان به.

فقال لي و يلك وكيف احتجب عنك من اراك قدرته في نفسك نشوءك ولم تكن وكبرك بعد صغرك وقوتك بعد ضعفك وضعفك بعد قوتك وسقمك بعد صحتك وصحتك بعد سقمك ورضاك بعد غضبك وغضبك بعد رضاك وحزنك بعد فرحك وفرحك بعد حزنك وحبّك بعد بغضك و بغضك بعد حبك وعزمك بعد اناتك واناتك بعد عزمك وشهوتك بعد كرامتك وكرامتك بعد شهوتك ورغبتك بعد رهبتك ورهبتك بعد رغبتك ورجائك بعد يأسك و يأسك بعد رجائك وخاطرك بما لم يكن في وهمك وعزوب[١] ما انت معتقده عن ذهنك وما زال يعدّد على قدرته التي هي في نفسي التي لا ادفعها حتّى ظننت انه سيظهر فيما بيني و بينه)).

الشرح

الرّعاع بالمهملات وفتح اوّله الاحداث وامثالهم من العوام والسفلة والنّاقصين في العقل، وترعرع الصبي تحرّك ونشأ، والاختبار الامتحان، قوله: يفسد عليك ما في يدك، اي يبطل الامام عليه السلام عليك ما في يدك من اعتقادك بنفسك انك على شيء من العلم والحال، قوله: ليس ذا رأيك، اسم الاشارة مرفوعة بانّها اسم ليس، ورأيك منصوب بانّه الخبر، اي ليس الذي ذكرت من الخوف على افساد ما في يدي قصدك واعتقادك بل الذي حملك على منعي من امتحانه خوفك عن ظهور ضعف رأيك في تعظيمك قدره على هذا المبلغ واحلالك اياه المحل الذي ذكرته من ايجابك اسم الانسانية عليه فقط من بين الناس كلهم.

وقوله: وتحفظ ما استطعت من الزلل، اي اجتهد غاية جهدكواسع وافرغ غاية وسعك في ان لا تزل قدمك عنده، وقوله: ولا تثنى، عطف على الزلل بتقدير «ان» لان المكتوب بصورة الياء وصيغة النفي، ولو كان بدون الياء وصيغة النهي لكان عطفاً على تحفظ، اي وان لا تصرف عنانك عن الاستمساك الى الاسترسال حتى يسلمك عليه السلام الى عقال وهو حبل يعقل به البعير ونحوه، اي يشدّ، وقوله: وسمه، من وسمته وسماً وسمة اذا اثرت فيه بسمة وكي[٢].

---

١ ــ العزوب: الغيبة والذهاب.

٢ ــ يسم وسماً وسمة ة: كواه واثر فيه بسمة اوكى ــ جعل له علامة يعرف بها.

وقوله: مالك وعليك ، «ما» نافية تشابه «ليس» و «لك» خبرها ، والمجموع صفة سمة ، وعليك عطف عليه ، اي يسلمك الى عقال وسمة ليسالك بل عليك ، وو يح كلمة رحمة وقيل هو كالو يل كلمة عذاب ، والعطب بفتحتين الهلاك وعطبتم بكسر الطاء هلكتم ، وقوله : فاغتنمتها ، اي وجدت[1] غنيمة اقواله او ملاقاته ، و باقي الفاظ الحديث معلوم .

واعلم انّ ما ذكره ابن ابي العوجاء في حقه عليه السلام على سبيل الاحتمال والشك ، فهو حال مثله من الائمة الكاملين والاولياء المقرّبين عليهم السلام ، على وجه البت اليقين ، فانّهم وهم في جلابيب هذه الابدان قد نضوها وتجردوا عنها ، فالبدن بالنسبة الى النفوس القدسية كقميص لك تلبسه تارة وتخلعه اخرى ، فاذا شاؤا عرجوا الى عالم النور وان شاؤا ظهروا في كل صورة ارادوا على من في العالم الزور، فلهم ان يتروحوا تارة فيبطنوا و يتجسدوا اخرى فيظهروا .

ثم لا يخفى انّ ما ذكره عليه السلام من قوله : ان يكن الامر على ما يقول هؤلاء ... الى آخره ليس ممّا وقع عن شك منه في امر الاخرة ، حاشاه عن ذلك ولكن نبّه به الملحد على قدر عقله ، وكذا ما روى عن امير المؤمنين عليه السلام انّه قال لبعض الملحدين : ان كان ما قلته حقاً فقد تخلصت وتخلصنا وان كان ما قلناه حقا فلقد تخلصنا وهلكت ، ليس بما يوجب شكا في الاخرة بل مبالغة في نفي الغرور والاعتماد والركون الى عالم الزور.

وان هذا القدر كاف للعاقل في ان لايركن الى الدنيا وان يعمل عمل الاخرة و يتبع ما قاله الانبياء والهداة عليهم السلام و يطمئن قلبه بما حذروه عنه وبما امروه به ، كما تطمئن نفس المريض بما قالته الاطباءِ الحذاق في ان النبت الفلاني دواء له والاخر سم يهلكه ولا يطالبهم بتصحيح ذلك وتحقيقه بالبراهين بل يقول : لو لم اعمل بما حذرني عنه الاطباء لربما اموت وان عملت به فما يفوتني الا تنعم اسبوع مثلاً ، فكيف اترك قولهم بقول غيرهم من الجهال ؟ ولو ترك قولهم بقول صبي أو سوادي كان سفيهاً مغروراً .

وقوله عليه السلام: وانتم تزعمون ان السماء خراب ليس فيها احد، معناه : ان الملاحدة ومن يجري مجراهم من الدهرية والطباعية زعموا ان الاجرام السماو ية خالية عن الارواح والنفوس والملائكة والروحانيين ، ولا فرق بينها و بين الصحاري والفلوات المقفرة الاّ بانها متحركة بالطبع والفلوات ساكنة بالطبع .

١ ــ عدت ــ م .

والتحقيق: ان السموات وما فيها كلها حية ناطقة مطيعة لله تعالى في حركاتها وان حركاتها عبادة ما ملكية، وما فيها موضع الا وفيه ملك ساجد او راكع، كما ورد عن النبي صلّى الله عليه وآله: «اطت السماء وحق لها ان تئط ...» الحديث. فهذا معنى كون السماء عمراناً فانها مساجد الله وفيها بيت المعمور، وعمارة المساجد انما هي بالتسبيح والذكر والصلوة، ومن ههنا يعلم بطلان قول من زعم من الظاهريّين ان الفلك جماد غير ذي روح ونطق وان الكواكب كالدر واليواقيت وسائر الاحجار جمادات، وهؤلاء قولهم كقول الطباعية.

ومما يكذبهم في هذا القول ما ورد في الادعية السجادية على قائلها السلام والتحية عند رؤية الهلال من قوله في مخاطبة القمر: ايها الخلق المطيع الدائب السريع. وقوله: المتصرف في فلك التدبير وكذا ما ورد عن امير المؤمنين عليه السلام في بعض خطبه قوله عليه السلام: وكيف احتجب عنك من اراك قدرته في نفسك.

يريد ان ظهور الشيء على الناس اي على المشاعر والحواس اما بظهور ذاته او بظهور اثاره وافعاله، والاول لا يكون الا لجسم مكيف بالكيفيات المحسوسة، والله سبحانه ليس بجسم ولا محسوس فكيف يظهر بذاته على الناس واهل الحواس؟

واما الثاني وهو الظهور من جهة الا ثار فهو الصحيح في حقه تعالى الواقع منه على خلقه، فمن حيث ارانا قدرته وفعله فما احتجب عنا بل ظهر لنا غاية ما يمكن من ظهوره علينا مادمنا في هذا العالم متعلقين بهذا القوى والابدان الكثيفة العنصرية، وقدرته فينا احوالنا المتقابلة وهيئاتنا المتضادة من النشوء بعد العدم والكبر بعد الصغر والقوة بعد الضعف وعكس ذلك، والصحة بعد السقم وعكسه، والرضاء بعد الغضب وعكسه الى غير ذلك من الحالات النفسانية والانفعالات القلبية التي عددها عليه السلام مما ليست بقدرة العبد واختياره، ولا يملك لنفسه شيئاً من ذلك فيشتهي و ينفر كرهاً و يرغب و يرهب جبراً و يرجو و ييأس اضطراراً و يصح ويمرض سخط ام رضى و يعيش ويموت شاء ام ابى، لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً ولا موتاً ولا حيوة ولا نشوراً.[1]

بل قدير به ان يعلم شيئاً فيجهله و يريد ان يذكر فينسى، و يريد ان ينسى الشيء فيغفل عنه فلا يغفل، و يريد ان ينصرف قلبه الى ما يهمه في اودية الوساوس والاوهام

١ـــ الفرقان ٣.

بـالاضطرار في الافكار، فلا يملك قلبه قلبه ولا نفسه نفسه، فيشتهي الشيء فربما يكون هلاكه فيـه، و يكـره الـشيء و يكون حيوته فيه، يستلذ الاطعمة ويهلكه و يستبشع الادوية وهي تنفعه.

و بالجملة لا يزال يرد على نفسه التي هي اقرب الشيء اليه الاحوال من عالم الغيب من غير اختيـار له في جعلها او دفعها فهو من مقدورات الله بلا شبهة، وليست هي كالمشي والكتـابـة والقيام والقعود والاكل والشرب وغيرها ممّا يشتبه على الناس انها مقدورة لله او مقدورة لهم، مع ان الكل بقضائه وقدره، الّا ان الضرب الاول اضطراري محض للعباد والضرب الثاني مما لهم فيه اختيار في عين الاضطرار كما ستعلم فيما يجئ من الاحاديث وشرحها، ولذلك خص الصادق عليه السلام البيان بما هو من الضرب الاول يعني الاحوال والملكات دون الافعال والحركات، فلا يمكن لاحد ان يجحد كونها من قدرة الله.

فـان رجع احـد وقـال: لما كـان الـسبب في عدم ظهوره تعالى للخلق حتى شاهدوه وسمعوا دعوته واجابوه تقدّس ذاته وتجرده وكثافة ذواتهم وتجسّمهم، فما السبب المانع في ان الله او بعض ملائكته يظهر لعباده في الدنيا على سبيل التمثل والتّصور كما تمثل الملك وهو روحانى بصورة جسمانية كما تمثل جبرئيل عليه السلام للنبي صلّى الله عليه وآله؟

فـالجواب : ان ذلك على تقدير جوازه غير نافع لهم ولا دافع للالتباس الواقع لهم، اذ لا فرق عند الحسّ المشترك بين كون المحسوس صورة بشرية من الخارج او تمثلا ملكيّاً يبرز من الباطن الى الخارج والى نحو ذلك اشير في قوله تعالى: وقالوا لولا انزل عليه ملك ولو انزلنا ملكا لقضى الامر ثم لا ينظرون ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون[1].

انارة كشفية

اعلم ان اظهر الموجودات واجلاها هو الله سبحانه، لان كلما هو اقوى وجوداً فهو اشد ظهوراً، اذ الوجود هو النور والله اقوى الموجودات، لان وجودات ما سواه منه و به حصلت و باشراق ذاته عليها ظهرت، فكان هذا يقتضي ان يكون معرفته اوّل المعارف واسبقها الى الافهام واسهلها على العقول، و يرى الامر على ضدّ ذلك، فلابد من بيان السبب فيه، اما بيان انه وجب ان يكون اظهر الاشياء فلنوضحه بمثال وهو: انا اذا رأينا

١ــ الانعام ٨ و ٩.

انساناً يكتب او يخيط كان كونه حياً عالماً قادراً مريداً عندنا من اظهر الاشياء، وهذه الصّفات اجلى عندنا من سائر صفاته الظاهرة والباطنة، اذ لا نعرف بعضها كشهوته وغضبه وخلقه وصحته ومرضه ونشك في بعضها كمقدار طوله وعرضه ولون بشرته وغير ذلك .

وامّا حيوته وعلمه وقدرته وارادته فانه جلي عندنا من غير ان يتعلق الحس الظاهر بها؛ لانها غير محسوسة بشيء من الحواس الظاهرة وليس عليها مع هذا الوضوح والجلاء إلّا دليل واحد وهو الكتابة او الخياطة.

واما وجود الله تبارك وتعالى وقدرته وعلمه وارادته وحيوته فيشهد له جميع ما في الكون وكل ما نشاهده او ندركه بالحواس الظاهرة والباطنة من حجر ومدر ونبات وشجر وحيوان وارض وسماء وكوكب وبحر و بر ونار وهواء، بل ادل شاهد عليه انفسنا واوصافنا وتقلب احوالنا المذكورة في الحديث، واظهر الاشياء في عملنا انفسنا ثم احوالنا ومحسوساتنا باحدى الحواس ثم مدركاتنا بالعقل والبصيرة، وكل واحد من هذه المدركات له دليل واحد وشاهد واحد، وجميع ما في العالم شواهد ناطقة وادلة شاهدة بوجود خالقها ومدبّرها ودالة على علمه وقدرته ولطفه وحكمته.

فان كانت الكاتب ظاهرة عندنا وليس لها شاهد الّا حركة يده، فكيف لا يظهر عندنا ؟ مالا يتصوّر شئ داخل نفوسنا و خارجها الّا وهو شاهد عليه، وما من ذرة الّا وتنادي بلسان حالها انه ليس وجودها بنفسها ولا حركتها بذاتها وانها تحتاج الى موجد ومحرّك .

فاذا علمت هذا فنقول: لما لم يبق في الوجود مدرك ولا محسوس ولا معقول ولا حاضر ولا غائب الا وهو شاهد على وجوده معرف لعظم ظهوره، فانبهرت العقول ودهشت عن ادراكه.

فان ما يعجز عن فهمه عقولنا له علتان: احديها خفائه في نفسه كالهيولي والعدم والزمان والحركة والعدد والنسبة وغيرها، والثانية غاية جلائه ووضوحه وقصور القوة الادراكية، كمثال نور الشمس و بصر الخفاش، فان بصره ضعيف يبهره نور الشمس في النهار اذا اشرقت، ولهذا اذا امتزج الضوء بالظلام وضعف ظهوره ابصر بالليل، فكذلك عقول البشر ضعيفة وجمال الحضرة الالهية في غاية الاشراق ونهاية الشمول والاستغراق حتى لم يشذ عن ظهوره ذرّة من السموات والارض فصار ظهوره سبب خفائه، فسبحان من احتجب بشدّة

ظهوره واختفى عن البصائر باشراق نوره.

وايضاً الاشياء قد يستبان باضدادها، وما عم وجوده وشموله حتى لا ضدّ له كاصل الوجود عسر ادراكه، فلولا غروب لنور الشمس ولا احتجاب له عن بعض مواضع الارض لكنا ظننا ان لاهيئة في الاجسام الا سطوحها والوانها، ولكن لما غابت الشمس واظلمت بعض مواضع الارض[١] ادركنا تفرقة بين الحالين وعرفنا وجود النور بعدمه عند الغروب، ولولا عدمه ما كنا نطلع عليه الا بعسر شديد، هذا مع ان النور اظهر المحسوسات.

فالله سبحانه، هو اظهر الاشياء و به ظهرت الانوار كلها، ولو كان له عدم او غيبة او تغيّر لانهدمت الارض والسماء ولانعدمت الاشياء كلها و بطل الملك والملكوت ولادركت به تفرقة بين الحالتين، ولو كان بعض الاشياء موجوداً به و بعضها موجوداً بغيره لادركت التفرقة في الدلالة، ولكن وجوده دائم في الاحوال ودلالته عامّة على نسق واحد في الاشياء فلا جرم اورث شدة الظهور خفائه. فهذا هو السبّب في قصور الافهام.

واما اقو ياء البصائر والعقول فانهم شاهدوه وعلموا انهم شاهدوه وعلموا انّه ليس في الوجود الا الله تعالى، وافعاله اثر من اثار قدرته، فهي تابعة له فلا وجود للا ثار بما هي اثار، وانما الوجود بالحقيقة للواحد الحق الذي به وجود الافعال، ولا وجود للفعل بما هو فعل الّا بالفاعل، والعالم كلها افعال الله تعالى فقط، لا بمعنى ان وجود كل منها شيء وكونه فعلا لله شئ اخر غيره، لا بالذات ولا بالاعتبار.

فمن نظر اليها من حيث انها فعل الله، لم يكن ناظراً الّا في الله ولا عارفا الا بالله وكان هو الموحد بالحق[٢] الذي لا يرى الا الله، بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه بل من حيث انه عبدالله، فهذا المستغرق في الشهود وهو الذي يقال انه فنى في التوحيد وانه فنى عن نفسه، واليه الاشارة بقول من قال: كنا بنا فغبنا عنا فبقينا بلا نحن.

فهذه امور معلومة عند ذوي البصائر اشكلت لضعف الافهام عن دركها وقصور عبارات العلماء بها عن ايضاحها و بيانها مع سائر الاسباب من جحود الظاهريين من العلماء وانكار اهل الجدل والبحث على من نطق به، ومن انس الانسان منذ الصبى عند فقد العقل بالمدركات والمحسوسات التي كلها شواهد على الله لا بما هي شواهد، فيبدو فيه غريزة العقل

١ــ بعض المواضع ــ م ــ ط.
٢ــ الموجود الحق ــ م ــ د.

قليلاً قليلاً وهو مستغرق بشهواته انس بمدركاته على الوجه الذي الفها، فسقط وقعها عن قلبه، فهذا وامثاله سدت على سبيل الاستنارة بانواع المعرفة بالله والسباحة في بحارها الواسعة.

فالناس في طلب معرفة الله كالمدهوش في طلب شيء هو معه، كما يضرب به المثال فيمن كان راكباً لحماره وهو يطلب حماره، وان الجليات اذا صارت مطلوبة معتاصة[١]، افي الله شك فاطر السموات والارض[٢]، فهذا اصل هذا الامر واساسه فليتحقق.

الحديث الثالث
وهو الثالث عشر والمائتان

«حدثني محمد بن جعفر الاسدي» رحمه الله ابو الحسين الرازي كان احد الابواب، لم يرو، له كتاب روى عنه التلعكبري كذا في الفهرست، قيل: الظاهر انه ابن جعفر بن محمد بن عون الاسدي «عن محمد بن اسماعيل البرمكي الرازي» ابن احمد بن البشير المعروف بصاحب الصّومعة ابو عبدالله سكن بقم وليس اصله منها، ذكر ذلك ابو العباس بن نوح، واختلف علمائنا في شأنه فقال النجاشي: انه ثقة مستقيم، وقال ابن الغضائري: انه ضعيف، وقول النجاشي عندي ارجح «صه» «عن الحسين بن الحسن بن برد الدينوري عن محمد بن علي عن محمد عبدالله الخراساني خادم الرضا عليه السلام قال دخل رجل من الزنادقة على ابي الحسن عليه السلام وعنده جماعة.

فقال ابو الحسن ايها الرجل أرأيت ان كان القول قولكم وليس هو كما تقولون السنا واياكم شرعاً سواء لا يضرنا ما صلينا وصمنا وزكينا واقررنا فسكت الرجل ثم قال ابو الحسن عليه السلام وان كان القول قولنا وهو قولنا الستم قد هلكتم ونجونا فقال رحمك الله اوجدني كيف هو واين هو فقال ويلك ان الذي ذهبت اليه غلط هو اين الاين بلا اين وكيف الكيف بلا كيف فلا يعرف بالكيفوفية ولا باينونية ولا يدرك بحاسة ولا يقاس بشيء فقال الرجل فاذن انه لا شيء اذا لم يدرك بحاسة من الحواس فقال ابو الحسن عليه السلام ويلك لما عجزت حواسك عن ادراكه انكرت ربوبيته ونحن اذا عجزت حواسنا عن

١ـ اي: صلب واشتد.

٢ـ ابراهيم ١٠.

ادراكه ايقنا انه ربنا بخلاف شيء من الاشياء.

قال الرجل فاخبرني متى كان قال ابو الحسن عليه السلام [١] اني لما نظرت الى جسدي ولم يمكني فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول ودفع المكاره عنه وجرّ المنفعة اليه علمت ان لهذا البنيان بانيا فاقررت به مع ما ارى من دوران الفلك بقدرته وانشاء السحاب وتصريف الرياح ومجري الشمس والقمر والنجوم وغير ذلك من الآيات العجيبات المبينات علمت ان لهذا مقدرا ومنشأ».

الشرح

يقال: الناس في هذا الامر شرع سواء اي متساوون لا فضل لاحدهم فيه على الاخر، وهو مصدر بفتح الراء وسكونه و يستوي فيه الواحد والتثنية والجمع والمؤنث؛ اوجدني اي افدني؛ يقال: اوجده الله مطلوبه اظفره به واغناه، وكيف اصله اسم مبنيّ على الفتح يقال للاستفهام عن الاحوال وقد يقع للتعجب، واين سئوال عن المكان وقد يطلقان لا بمعنى الاستفهام بل الاوّل بمعنى الحال والصفة والثاني بمعنى الحصول في المكان فيعربان، وو يل كلمة عذاب وو يلك وو يل لك وو يل زيد وو يل لزيد. اعلم ان في الحديث مطالب:

الاوّل البيان الاقناعي في وجوب الطّاعة لله وانقياد الشريعة واثباته على من له ادنى عقل واحتياط وقد سبق مثله في الحديث السابق وفيما روى عن امير المؤمنين عليه السلام وقد نظمه بعضهم: قال المنجم والطبيب كلاهما.. البيتين [٢].

الثاني تنزيهه تعالى عن ان يكون ذا كيفية او كميّة، ولنشر الى معنى كل منهما واقسامه ليتبين انه لا يجوز وصفه تعالى بهما.

فنقول: اما رسم الكيفية فقيل: انها هيئة قارة في المحلّ، لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة الى امر خارج عنه ولا قسمة في ذاته ولا نسبة واقعة في اجزائه، وبهذه القيود تفارق سائر اجناس الاعراض واقسامها، فان الاجناس العالية التي لا جنس فوقها للاعراض

١ـ اخبرني متى لم يكن فاخبرك متى كان، قال الرجل فما الدليل عليه، فقال ابوالحسن عليه السلام (الكافي).

٢ـ قال المنجم والطبيب كلاهما ... لن يحشر الاجساد قلت: اليكما
ان صح قولكما فلست بخاسر ... ان صح قولي فالخسار عليكما

تسعة: الكيف والكم و باقي السبعة النسبية، اذ معنى العرض نفسه ليس جنساً لما تحته كما حقق، فخرج بهذه القيود ما سوى الكيفية من الثمانية الباقية واقسامها اربعة.

لانها اما ان تختص بالكميّات من جهة ما هي كم، كالمثلثّية والمربّعية وسائر الاشكال للسّطوح والاجسام والانحناء والاستقامة للخطوط والزوجية والفردية والصّمم والتشارك والجذرية للاعداد وهذا قسم اوّل، وامّا ان لايكون مختصاً بها، وهي امّا ان تكون محسوسة كالالوان والطّعوم والرّوائح والحرارة والبرودة، وهذه تنقسم الى راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل وتسمّى كيفيات انفعالية، اما لانفعال الحواس عنّها وامّا لانفعالات موضوعاتها بها، او غير راسخة ا ما سريعة الزوال كحمرة الخجل وتسمى انفعالات لكثرة انفعالات موضوعاتها بسببها بسرعة وهذا قسم ثان، واما ان لا تكون محسوسة وهي اما استعدادت اما للكمالات كالاستعداد للمقاومة والدفع واللاانفعال وتسمّى قوة طبيعية كالمصحاحية[١] والصّلابة، او للنقائص مثل الاستعداد بسرعة للاذعان والانفعال و يسمى ضعفاً ولا قوة طبيعية كالمراضية واللين، وامّا ان لا تكون استعداداً لكمالات او نقائص بل لايكون في انفسها كمالات او نقائص وهي مع ذلك غير محسوسة بذواتها فما كان منها ثابتاً يسمى ملكة كالعلم والقدرة والشجاعة، وما كان سريع الزوال يسمّى حالا كغضب الحليم ومرض المصحاح النفساني.

فهذه اقسام الكيف وكلّ منها جنس يندرج تحته انواع كثيرة.

وامّا الاين فرسمه كون الشيء في المكان، وهذا الكون غير وجود الشيء في نفسه، فان كون الانسان في الاعيان، وجوده في نفسه، وكونه في المكان، اضافة عرضت له بعد كونه انساناً من حيث ان احدهما حاوٍ والاخر محمول وتحته انواع، فان الكون فوق، نوع، والكون تحت، نوع، والكون في السماء نوع والكون في الارض نوع.

وايضاً من الاين ما هو اوّل وحقيقي ككون الشيء في مكانه الخاص، والاين الغير الحقيقي ككون الشيء في السّماء او في الهواء او في السّوق، وايضاً الاين منه جنسي ككون الشيء في المكان ومنه نوعي ككون الشيء في الهواء ومنه شخصي ككون الشيء في هذا المكان.

ونقول: الاين فيه مضادة، فان الكون في الفوق المطلق اعني عند المحيط هو

١ــ اي : الصحة والسلامة.

مضاد للكون عند المركز وهما معنيان وجوديان، وقد يوجد او يتصور لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه و بينهما غاية الخلاف، وهذا هو حدّ الضدّ.

وايضاً فان الاين يقبل الاشد والاضعف، فانه قد يكون اثنان وكلاهما فوق واحدهما اشد فوقية.

فاذا تقرر ماهية الكيف والاين فنقول: من المحال ان يوصف تعالى بهما، لان كلا منهما حادث بالذات ممكن الوجود مفتقر الى جاعل يوجده برئ الذات عن الاتصاف بهما، امّا حدوثه وامكانه الذاتيين: فلكونه ذا ماهية غير الوجود وكونه عرضاً قائماً بمحله فهما مفتقران الى الجاعل و ينتهي افتقارهما بالاخرة الى الحق تعالى.

وامّا برائته عنهما: فلان موجد الشيء متقدم عليه بالوجود، فيستحيل ان يكون المكيف بالكسر، اي فاعل الكيف مكيفاً بالفتح، اي منفعلا، والا لزم تقدم الشيء على نفسه وكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد، وهما محال، وكذا الكلام في الاين بل الكلام فيه ابين واظهر.

لان كلّ ذا اين محتاج في وجوه الى الاين، فخالق الاين غير متأين، والى هذا المطلب اشار عليه السلام بقوله: هو ايّن الاين بلا اين و كيف الكيف بلا كيف، واذ لم يوصف بكيفية ولا اين فلا يجوز السؤال عنه بكيف هو ولااين هو؟ اذ لا يمكن تعريفه بهما، ولهذا قال عليه السلام: فلا يعرف بالكيفوفية ولا باينونية، وانما اشتق هذا اللفظان لانه كثيراً ما يطلق لفظ الكيفية على افراد الكيف الموجودة كالسواد والطعم وغيرهما دون المعاني المصدرية، فاذا جعل المصدر كالاسم واريد اشتقاق مصدر آخر عنه فلابد حينئذ من تصرف زائد عليه فيقال للكيفية الكيفوفية وكذا الحال في الاين والاينونية.

المطلب الثالث في انه تعالى لا يدرك بالحواس ولا بشيء من المدارك، اما انه لا يدرك بالحواس فلان ادراكها مقصور على ما هو محسوس بالذات كاحدى الكيفيات المحسوسة من الالوان والاصوات والطعوم والروائح و اوائل الكيفيات الاربع، او ما هو محسوس بالعرض كالمقارنات لها، وقد علمت ان البارئ ليس بكيفية ولا ذي كيفية.

واما انه غير مدرك بشئ اخر كالعقل والوهم، لان كل ما هو معلوم بشيء اخر غير ذاته اي بصورة مساو ية له في الحقيقة، فيلزم ان يكون له ماهيةِ كلية مشتركة بينه و بين مثاله المساوي له والّا لم يكن تلك الصورة علماً به، وكل ما له ماهية غير الوجود الصرف

المتأكد فهو معلول مفتقر في وجوده الى جاعل يجعله موجوداً، فلا يكون الها حقا.

فالاله الحق ما لا يدرك بشيء، وليس كمثله شيء، اذ هو بخلاف الاشياء، وزعمت النفوس العامية ان ما لا يكون محسوساً ولا يشبهه فهو معدوم، اذ الموجود عندهم منحصر في المحسوس بذاته او بصفاته، فنبه عليه السلام ان الامر بضدّ ما زعموه ونقيض ما توهموه بقوله: ونحن اذا عجزت حواسنا عن ادراكه ايقنا انه ربنا بخلاف شيء من الاشياء، والضمير في انه للشأن.

المطلب الرابع في الاستدلال على وجود الصانع. لما قال الرجل فاخبرني متى كان، ولم يكن مراده بكلمة متى السئوال عن زمانه تعالى بل مطلوبه اقامة الدليل على وجوده، فان كثيراً ما يقال متى كان واين و نحوهما و يراد بها وجه وجود الشيء ودليله، فاورد عليه السلام وجوها من الدلائل والشواهد على وجوده سبحانه بعضها من الانفس و بعضها من الافاق كما اشير اليه في الكتاب الالهي «سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق»[1]، وقدم القسم الانفسي لانه اقرب الينا.

وفي كل من السبيلين ايات كثيرة و براهين عديدة الا انه عليه السلام ذكر منها ما هو اوضح و اقرب الى فهم المستمعين وترك الوجوه الدقيقة الشريفة لقصور مداركهم عن دركها.

فذكر من القسم الاول الاستدلال باحوال البدن من النشوء والنمو و الذبول والهزال والزيادة والنقصان والشباب والهرم والشهوة والغضب والذكاء والبلادة وسائر الامور التي ليس لاختيار الخلق مدخل فيها، ولا يمكنهم فيه زيادة او نقصان او تبديل شيء منها بمقابله، ولا يمكن ان ينسب الى الطبيعة التي لا شعور لها بذاتها فضلاً عما يصدر عنها من الامور التي لها غايات وفيها روعيت مصالح وحكم، فهي مسخّرة في فعلها.

فعلم ان لهذا البنيان الحكمي والبيت المعمور والكتاب المسطور ربانياً قدسياً وعامراً غيبياً وكاتباً الهياً، فيجب الاقرار.

وذكر من القسم الثاني الاستدلال بدوران الفلك وهواية، و بانشاء السّحاب وهواية، وتصريف السّحاب وهواية، واجراءِ كل من الشمس والقمر والنجوم ايات، وقد علمت كيفية الاستدلال بكل واحدة من هذه الامور في الحديث الثاني عشر الذي رواه

١ــ فصلت ٥٣.

هشام، فكل من هذه الآيات وغيرها من الآيات الافاقية والانفسية دلائل واضحات وشواهد بيّنات على وجود الصانع العليم المدبر الحكيم.

الحديث الرابع
وهو الرابع عشر والمائتان

«علي بن ابراهيم عن محمد بن اسحق الخفاف» في الكشي: انه من رجال العامة الّا انّ له محبة[1] شديدة «او عن ابيه عن محمد بن اسحق قال ان عبدالله الديصاني سأل هشام بن الحكم فقال له الك رب قال بلى قال اقادر هو قال نعم يقدر هو قال[2] قادر ان يدخل الدنيا كلها في بيضة لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا قال هشام النظرة قال له قد انظرتك حولا ثم حولا ثم خرج عنه فركب هشام الى ابي عبد الله عليه السلام فاستاذن عليه فاذن له فقال له يابن رسول الله اتاني عبد الله الديصاني بمسئلة ليس المعول فيها الا على الله وعليك فقال له ابوعبدالله عليه السلام عماذا سألك فقال قال لي كيت وكيت.

فقال ابوعبدالله عليه السلام ياهشام كم حواسك قال خمس قال ايها اصغر قال الناظر قال وكم قدر الناظر قال مثل العدسة او اقل منها فقال له ياهشام فانظر امامك وفوقك وخبرني بما ترى فقال ارى سماء وارضا ودوراً وقصوراً و براري وجبالاً وانهاراً فقال له ابو عبدالله عليه السلام ان الذي قدر ان يدخل الذي تراه العدسة او اقل منها قادر ان يدخل الدنيا كلها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة فاكب هشام عليه وقبّل يديه ورأسه ورجليه وقال حسبي يابن رسول الله وانصرف الى منزله وغدا عليه الديصاني فقال له ياهشام اني جئتك مسلماً ولم اجئك متقاضياً للجواب فقال له، هشام ان كنت[3] متقاضياً فهاك الجواب».

الشرح

الديصاني منسوب الى الديصان يقال: داص يديص ديصانا، اي زاغ وحاد، ولعله سمّي بذلك لزيغه وحيده عن الدين بعد ان كان، اذ نقل انه كان من تلامذة الحسن

١ــ له ميلاً ومحبة «كش».

٢ــ قادر قاهر، قال: يقدران (الكافي).

٣ــ كنت جئت (الكافي).

البصري فزاغ والحد عن الاسلام لورود شبهات لم يقدر على حلّها استاذه بزعمه؛ والنظرة المهلة؛ والحول العام؛ والمعول المستغاث يقال: عولت به وعليه اي استغثت؛ وكيت وكيت كناية عن الامر نحو كذا وكذا، وقد تضم التاء وتكسّر؛ والناظر الجليدية وهي رطوبة شفافة بل صيقلية داخل طبقات العين و بها الرؤية؛ واكب تقلب وكب الاناء قلبه وكبه لوجهه صرعه فاكب هو على وجهه، وهذا من النوادر ان يقال: افعلت انا وفعلت غيري، وغدا عليه يغدو غدواً اي جائه غدوة وهي ما بين صلوة الغداة الى طلوع الشمس ثم عمم.

واعلم انّ معنى كونه تعالى قادر على كل شيء ان كل ماله ماهية امكانية او شيئية تصورية فيصح تعلّق قدرته به، واما الممتنعات فلا ماهية لها ولا شيئية حتى يصح كونها مقدورة له تعالى وليس في نفي مقدوريتها نقص على عموم القدرة، بل القدرة عامة والفيض شامل، والممتنع لا ذات له وانما يخترع العقل في وهمه مفهوما يجعله عنواناً لامر باطل الذات كشريك البارئ واللاشئ واجتماع النقيضين، او يركب بين معاني ممكنة احادها تركيباً ممتنعاً، فان كلاً منَ المتناقضين كالحركة والسكون امر ممكن خارجاً وعقلا، وكذا معنى التركيب[1] والاجتماع امر ممكن عيناً وذهناً، واما اجتماع المتناقضين: فلا ذات له لا في الخارج ولا في العقل لكن العقل يتصور مفهوم اجتماع النقيضين على وجه التلفيق ويجعله عنواناً ليحكم على افرادها المقدرة بامتناع الوجود، وكون الكبير مع كبره في الصغر من هذا القبيل.

اذا علمت هذا فالجواب بالحقيقة عن مسألة الديصاني ان يقال: ان الذي سألت من ادخال الدنيا مع بقاء عظمها في البيضة مع بقاء صغرها امر محال والمحال غير مقدور عليه، اذ لا ذات له ولا شيئية الا انه عليه السلام عدل عنه الى ما ذكره لقصور الافهام العامية عن ادراك ذلك الوجه، فالذي افاده عليه السلام وجه اقناعي مبناه على المقدمة المشهورة لدى الجمهور: ان الرؤية بدخول المرئيات في العضو البصري، فاكتفى في الجواب بهذا القدر لقبول الخصم وتسلّمه[2] اياه.

وامّا التحقيق في امر الابصار وغيره من الادراكات وعلم النفس بالاشياء الخارجة

١ـ تركب ـ م ـ د.

٢ـ تسليمه ـ م ـ ط.

عنها فشيء غامض لطيف وهو لب الحكمة ومخّها لا يدركها الا من ارتاضت نفسه مدة مديدة بالرياضات العقلية والمجاهدات النفسية؛ ومن امعن النظر في كيفية الابصار وهو دون التخيل والعقل على الوجه الذي ذهبنا اليه موافقاً للشواهد السمعية ومحققاً لمسألة المعاد والحشر الاجساد، لقضي اخر العجب فيه من ظهور قدرة الله وعجيب صنعه عليه.

والذي يدل عى صحة ما حملنا عليه غرض هذا الحديث ومعناه ما رواه محمد بن علي بن بابويه في كتاب التوحيد باسناده عن ابي عبدالله عليه السلام، قال: قيل لامير المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربّك ان يدخل الدنيا في بيضة من غير ان يصغر الدنيا او يكبر البيضة؟ فقال: ان الله تبارك وتعالى لا ينسب الى العجز والذي سألتني لا يكون.

فهذا الحديث صريح في ان الذي سأله ذلك الرجل امر ممتنع بالذات محال والمحال غير مقدور عليه، اذ لا شيئية له وان الله على كل شيء قدير، فلو لم يكن معنى الرواية ما اوّلناها عليه لكان بين الروايتين تناقض وجلّت احاديث أئمتنا عليهم السلام ان يكون بعضها يناقض بعضاً لعصمة الجميع عن الخطاء.

وروى ايضاً فيه مسنداً عن ابي عبدالله عليه السلام انه جاء رجل الى امير المؤمنين عليه السلام فقال: ايقدر الله ان يدخل الارض في بيضة ولا يصغر الارض ولا يكبر البيضة؟ فقال له: و يلك ان الله لايوصف بالعجز، ومن اقدر ممن يلطف الارض و يعظم البيضة؟

فدلت هذه الرواية ان ادخال العظيم في الصغير لا يمكن الا بان يصغر العظيم او يعظم الصغير بنحو التكاثف والتخلخل او ما يجري مجراها، وان تصغير الارض الى حد تدخل في البيضة او تعظيم البيضة الى حد يدخل فيها الارض غاية القدرة، ولنرجع الى تتمة الرواية وشرحها.

«قال فخرج الديصاني عنه حتى اتى باب ابي عبدالله عليه السلام فاستأذن عليه فاذن له فلما قعد قال له ياجعفر بن محمد دلني على معبودي فقال له ابوعبدالله عليه السلام ما اسمك فخرج عنه ولم يخبره باسمه فقال له اصحابه كيف لم تخبره باسمك فقال لو كنت قلته عبدالله كان يقول ما هذا الذي انت له عبد فقالوا له عد اليه وقل له يدلك على معبودك ولا يسألك عن اسمك.

فرجع اليه فقال ياجعفر بن محمد دلني على معبودي ولا تسألني عن اسمي فقال له ابوعبدالله عليه السلام اجلس واذا غلام له صغير في كفه بيضة يلعب بها فقال له ابوعبدالله

عليه السلام ناولني ياغلام البيضة فناوله اياها فقال ابو عبدالله عليه السلام ياديصاني هذا حصن مكنون له جلد غليظ وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق وتحت الجلد الرقيق ذهبة مائعة وفضةذائبةفلا الذهبة المائعةتختلط بالفضة الذائبة ولا الفضة الذائبة تختلط بالذهبة المائعة فهي على حالها لم يخرج منها خارج مصلح فيخبر عن صلاحها ولا دخل فيها مفسد فيخبر عن فسادها لا يدري للذكر خلقت أم للانثى تنفلق عن مثل الوان الطواو يس اترى لها مدبراً قال فاطرق ملياً ثم قال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمداً عبده ورسوله وانك امام وحجة من الله على خلقه وانا تائب مما كنت فيه».

الشرح

فقال له اصحابه اي اصحاب ابي عبدالله عليه السلام: يدلك على معبودك ولا يسألك عن اسمك، هذا منصوب المحل بانه مفعول لقل، وليس يجوز ان يكون جواباً للامر والا لبقي الامر بلا مأمور به ولفظ القول بلا مقول، وكان الاصل فيه ان يقال: قل له دلّني على معبودي ولا تسئلني عن اسمي، الا انه عدل عنه الى هذه العبارة لئلا يتوهم انه كلام القائل وانه ليس تلقيناً. ناولني اي اعطني؛ والحصن بالكسر واحد الحصون وهو كل مكان محرز لا يتوسل الى ما في جوفه، ومكنون صفة حصن باعتبار المتعلق، اي مكنون ما فيه او هو مكنون فيه، ويحتمل الاضافة اي حصن امر مكنون؛ مائعة اي سائلة جارية؛ والذائب خلاف الجامد وهو اشد لطافة من المائع؛ وتنفلق اي تنشق؛ واطرق الرجل اذا سكت فلم يتكلم واذا ارخى عينيه ينظر الى الارض ملياً اي زماناً متسعاً، يقال: انتظرته ملياً، اي متسعاً طويلاً من الدهر وهو صفة استعملت استعمال الاسماءِ، وفي قوله تعالى: «واهجرني ملياً»[1]، اي دهراً طويلاً، عن الحسن ومجاهد وسعيد بن جبير.

اراد عليه السلام ان يشير الى اية من ايات قدرة الله وعلامة من علامات صنعه وحكمته ليستدل بها على الديصاني، واتفق حينئذ حضور غلام بيده بيضة يلعب بها فتناولها واخذها و بيّن عظيم صنع الله فيها.

فذكر اولا ان هذا حصن مكنون ليظهر انه لم يتعرف فيه احد من الخارج حتى لايسع لاحد ان يقول: لعل الذي تكون فيه من تأثير فاعل من خارج ادخل فيه شيئاً.

١ــ مريم ٤٦.

ثم ذكر ثانياً ان له جلد غليظ لئلا يذهب الوهم الى دخول اشياء لطيفة حاملة للاصباغ ونحوها التي تتلوّن بها ما يتكوّن في الداخل.

ثم قال ثالثاً: وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق وتحت الجلد الرقيق ذهبة مائعة وفضة ذائبة، ليتبين انه ليس فيها سوى هذه الامور الثلاثة شيء، ولا يذهب الوهم الى ان المخلوق لعله حصل من تركب الاجزاءِ الموجودة فيها بالفعل وليس الامر الحادث الا امتزاج الاجزاءِ كالسكنجبين و بعض المعاجين، وانما سقط هذا الوهم لان الذي خلق منها له اجزاء كثيرة مخالفة لهذه الثلاثة.

ووصفها رابعاً بالرقة والميعان والذوبان للتنبيه على اية اخرى وهي ان الجسمين المتجاورين في اناءٍ واحد احدهما مائع ثقيل والاخر ذائب خفيف لابد ان يمتزجا عند تقلب الاناءِ، وان يرسب الثقيل في الخفيف عند سكونه، وحيث بقيا متجاورين على وضع واحد طول المدة فدل على فاعل خارج عن عالم الطبيعة والجسم سخر طبيعتهما على هذا الوضع.

واكد خامساً بقوله: فلا الذهبة المائعة تختلط بالفضة الذائبة ولا الفضصة الذائبة تختلط بالذهبة المائعة فهي على حالها.

واشار سادساً بقوله: لم يخرج منها خارج مصلح فيخبر عن صلاحها ولا دخل فيها مفسد فيخبر عن فسادها الى مانبّه انفاً بقوله: حصن مكنون، لئلا يتوهم المتوهم ان المؤثر فيها والمحول لها من حال الى حال ومن صورة فاسدة الى صورة المائعة صالحة ليس بامر دخل فيها من خارج او خرج من داخل، بل الذي يحول ما في البيضة و يصوره بصور مختلفة بيد قدرته ليس مما يمكن ان يشاهد ذاته ولا يده ولا قلم صنعه وتصويره، وانما له ان يرى بهذا الحسّ الظاهر صنائعه و يعلم انها ليست من جنس صنائع غيره، فلو تيسّر لاحد ان يشاهد ما في البيضة مجرداً عن قشره فيرى النقوش و الهيئات يظهر عليه شيئاً فشيئاً على التدريج الى اخر ما عليه الطاووس من الالوان العجيبة والنقوش الانيقة الحسنة، ولا يرى من داخله ولا من خارجه يد نقاش ولا الة صنعه ولا حركتها لقضى آخر العجب وعلم ان كل ذلك شواهد متظاهرة وايات متناصرة ناطقة بلسان حالها مفصحة عن جلالة خالقها معربة عن كمال حكمة بارئها.

وقوله سابعاً: لا يدري للذكر خلقت ام للانثى، اشارة الى آية اخرى وهي ان نسبة

ما في البيضة اليها نسبة واحدة، اذ ليس في كل من البيضتين الا مثل ما في الاخرى، فاتحاد القوابل والمواد مع تخالف ما حصل منها من صور الاضداد لابد وان يستند الى قدرة الفاعل الجواد.

وقوله ثامناً: تنفلق عن مثل الوان الطواو يس، على حذف المضاف الى ذي ألوانها، اشارة الى الصورة الكائنة مع ما فيها من عجائب الخلقة وغرائب الصنعة من مثل هذه المادة التي لا مماثلة ولا مشابهة بينها و بين الكائنة.

فدل جميع ذلك دلالة واضحة قطعية على ان موجد هذا الامر الكائن من تلك الذهبة المائعة والفضة الذائبة ومصوره ومقدره بهذه الصورة والشكل والمقدار ومدبره ومزيّنه بهذه النقوش والالوان والاعضاءِ والاجزاءِ فضلاً عن افادته الحيوة والقدرة والشعور والارادة و الحواس الظاهرة والباطنة امر ليس بجسم ولا جسمانى كالطبيعة وما يجري مجراها، فان الذي نسب اختلاف الوان الريشة الواحدة الى الطبيعة فقد بعد عن درك الحكمة[1] بعاداً كثيراً، فان فعل الطبيعة لا يتعدى عن نحو واحد وليس لها القصد الى اغراض وغايات ومنافع وخيرات، ومبادئ الامور كغاياتها واوائلها كنهاياتها.

فمن تأمل في مايظهر داخل البيضة على تلك المادة اللزجة كالنطفة، هذه التصاو ير والهيئات والاشكال والاعضاءِ والنقوش والالوان التي في الرياش يضطر الى الاعتراف بوجود من له الملك والملكوت والكبرياءِ والجبروت فضلاً عن التأمل في سائر الاحوال والكمالات التي تختص بكل نوع من انواع الطيور وسائر انواع الحيوانات من البهائم والوحوش وغيرها مما ليس بمحسوس، كصفات نفوسها واخلاقها وعادتها وفنون ادراكاتها وارادتها واغراضها ومنافع افعالها مما يخرج عن الحصر والضبط.

ولذلك لما سمع الديصاني لما ذكره عليه السلام ونبهه على عجيب خلقه ما يتكوّن من داخل البيضة فاطرق ملياً وتأمل ساعة ادرك الحق و اسلم واعترف بالر بو بية وعلم صدق الانبياءِ والاوصياءِ عليه السلام فيا قالوه وادعوه، فشهد ان الله واحد وان محمداً عبده ورسوله وان اهل بيته ائمة وحجج الله على خلقه وتشرف بالايمان وتاب مما كان عليه من الكفر والجحود والعصيان، والله ولي التوفيق والاحسان.

١ــ بعداً ــ م ــ ط.

الحديث الخامس
وهو الخامس عشر والمائتان

علي بن ابراهيم عن ابيه عن عباس بن عمير الفقيمي عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي اتى اباعبدالله عليه السلام وكان من قول ابي عبدالله عليه السلام لا يخلو قولك انهما اثنان من ان يكونا قديمين قويين او يكونا ضعيفين او يكون احدهما قويا والآخر ضعيفا فان كانا قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه و ينفرد بالتدبير وان زعمت ان احدهما قوي والآخر ضعيف ثبت انه واحد كما نقول للعجز الظاهر في الثاني فان قلت انهما اثنان لم يخل من ان يكونا متفقين من كل جهة او مفترقين من كل جهة فلما رأينا الخلق منتظما والفلك جاريا والتدبير واحدا والليل والنهار والشمس والقمر دل صحة الامر والتدبير وائتلاف الامر على ان المدبر واحد.

ثم يلزمك ان ادعيت اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما فيلزمك ثلاثة فان ادعيت ثلاثة لزمك ما قلت في الاثنين حتى يكون بينهم فرجة فيكونوا خمسة ثم يتناهى في العدد الى ما لا نهاية في الكثرة قال هشام فكان من سؤال الزنديق ان قال فما الدليل عليه فقال ابوعبدالله عليه السلام وجود الافاعيل دلت على ان صانعاً صنعها الا ترى انك اذا نظرت الى بناء مشيّد مبني علمت ان له بانياً وان كنت لم ترَ الباني ولم تشاهده قال فما هو قال شيء بخلاف الاشياء ارجع بقولي الى اثبات معنىً وانه شيء بحقيقة الشيئية غير انه لا جسم ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس لا تدركه الاوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغيره الازمان».

الشرح

الجس المس باليد و يقال جسّه الطبيب اذا مسّه ليعرف حرارته من برودته، والمجس الموضع الذي يجسه الطبيب.

هذا الحديث مشتمل على ثلاثة مقاصد: احدها اثبات ان إله العالم واحد لا شريك له، وثانيها اثبات انه موجود، وثالثها اثبات ان لا ماهية له سوى حقيقة الوجود البحت كما قال الحكماءِ انية الواجب ماهيته، معناه لا ماهية له سوى حقيقته.

اما المقصد الاول فذكر عليه حجتين: احديها عامية مشهورية والاخرى خاصية برهانيّة.

امّا الاولى فقوله: لا يخلو قولك انهما اثنان الى قوله: للعجز الظاهر في الثاني، معناه انّه لو فرض قديمان فلا يخلوان يكون كلاهما قويّين او كلاهما ضعيفين او احدهما قوي والاخر ضعيف، والشقوق الثلاثة باسرها باطلة، اما بطلان الشق الاول فلانهما اذا كانا قويين وكل منهما في غاية القوة من غير ضعف وعجز كما هو المفروض، والقوة تقتضي الغلبة والقهر، وغاية القوة تقتضي الغلبة والقهر على كل شيء سواه فما السّبب المانع لان يدفع كل واحد منهما صاحبه حتى ينفرد بالتدبير والقهر على غيره اي لا يتصور في كل منهما سبب يمنعه عن ذلك.

لان اقتضاءِ الغلبة والاستعلاء مركوز في كلّ ذي قوة على قدر قوته، والمفروض ان كلّ منهما في غاية القوة، فان عجز كلّ منهما او احدهما عن دفع صاحبه لم يكن قويّاً غاية القوة، ثم لما لم يكن بينهما تفاوت في القوة كما هو فرض هذا الشق فيلزم من تدافعهما تفاسدهما فيلزم من فرض وجودهما معاً عدمهما معاً.

وامّا بطلان الشق الثاني فهو ظاهر عند جمهور الناس لما حكموا بالفطرة من ان الضعف ينافي الالهيّة ولظهوره لم يذكره.

وايضاً يعلم فساده بفساد الشق الثالث وهو قوله: وان زعمت ان احدهما قوي والاخر ضعيف ثبت انه واحد، اي اله واحد كما نحن نقول للعجز الظاهر في المفروض ثانياً، لانّ الضعف منشأ العجز، والعاجز لا يكون الهاً بل مخلوقاً محتاجاً لانه يحتاج الى من يعطيه القوة والكمال والخيرية، اذ كل شيء مجبول في ان يطلب كماله و يقصد خيره طبعا او ارادة.

واما الحجة البرهانية فالاشارة اليها بقوله عليه السلام: فان قلت انهما اثنان الى قوله: ما لا نهاية له في الكثرة. و بيانه: انه لو فرض موجودان قديمان فامّا ان يتفقا من كل جهة او يختلفا من كل جهة او يتفقا بجهة ويختلفا باخرى والكل باطل محال. وفي بعض النسخ: او مفترقين من جهة بحذف لفظة كل، فلم يذكر القسم الثاني لظهور فساده، اذ ما شيئين موجودين الا واتفقا من جهة واقلها الوجود والشيئية، وعلى النسخة الاخرى التي فيها لفظة كل، يلزم ترك القسم الاخير وانما ترك لانه الباقي المطلوب ليظهر الخلف وان كان

المطلوب نقيضه كما في سائر براهين الخلف.

اما بطلان الاوّل: فان الا ثنينية لا يتحقق الا بامتياز احد الا ثنين عن صاحبه ولو بوجه من الوجوه.

واما بطلان الثاني: فلما ذكرنا ولما نبه عليه بقوله عليه السلام: فلما رأينا الخلق منتظماً الى قوله: واحد، وتقريره: ان العالم كلّه كشخص واحد كثير الاجزاءِ والاعضاءِ مثل الانسان، فانّا نجد اجزاء العالم مع اختلاف طبائعها الخاصة و تباين صفاتها وافعالها المخصوصة يرتبط بعضها ببعض و يفتقر بعضها الى بعض و يتقوم به و كل منها[1] يعين بطبعه صاحبه ويمدّه في فعله الطبيعي المتعلق بنظام الكل.

وهكذا نشاهد الاجرام العالية وما ارتكز فيها من الكواكب النيّرة في حركاتها الدورّية الدائمة واضوائها الواقعة منها مستقيماً ومنعكسة ومنعطفة نافعة للسفليّات محصلّة لامزجة المركبات التي تتوقف عليها صور الانواع ونفوسها وحيوة الكائنات ونشو الحيوان والنبات، وكذا نشاهد حركة الاسفل الى الاعلى وتوجه الاوضع الى الارفع، فالجميع مع اختلافها متفقة، لانها تنحونحواً واحداً و تأمّ غايةً واحدة، بل اختلافها سبب الا تفاق كاختلاف اعضاءِ الشخص الواحد في بقاءِ حيوته، ولهذا قال الحكماءِ: العالم شخص واحد وحدة طبيعية.

الا ترى ان كل واحد من اعضاءِ الشخص وان وجد ممتازاً بطبيعته عن طبيعة غيره وجدت له طبيعة عامة منبثة فيها من عضو واحد كالرئيس مدبرة لها هي قوة الحيوة والحسّ ومبدأ الحركة والسّكون؟ ولولاها لما انتظمت الاعضاءِ الجسدانية في رباط واحد، فكذلك حال اجزاء العالم في ان لها قوة عامّة فائضة عليها بواسطة الاجرام العاليةالتي هي كالقلب والدماغ بالاضافة الى ما تحتها من الاجرام السفلية.

فاذا كانت الحال في الاجرام السفلية محققة على هذه الشاكلة فلم يخرجها تفرد كل منها بطبيعة خاصّة وفعل خاص من ان تكون منتظمة تحت القوة العامة الممسكة لها على هذا النظام المستمر والائتلاف المحكم والصنع المتقن، ولولا اسست على هذه الجبلة لوجد الوضع متبدداً والصّنع منتشراً والرؤساءِ كثيرين.

١ــ و يتقوم وكل منهما ــ م ــ د ببعض و ينتفع به و يفتقر بعضها الى بعض و يتقوم به و كل منها ــ ط.

فاذا ثبت وتحقق ما ذكرناه من وحدة العالم لوحدة النظام واتصال التدبير دل على انّ الهه واحد وان الموجودات العالية مع كثرتها وتفرقها وتفرد كل منها بطبيعة خاصة هي متشاكلة متحدة من وجه وكلها صنع قادر حكيم ومدبّر عليهم واليه الاشارة بقوله عليه السلام: دل صحة الامر والتدبير وأئتلاف الامر على ان المدبّر واحد، ولاجل ذلك استدل امام فلاسفة المشائين ومعلمهم ارسطاطاليس على وحدة الاله بوحدة العالم.

فان قال قائل: من اين يثبت ان العالم منحصر في عالم واحد هو هذا العالم؟ فلعل في الوجود عوالم متعدّدة فوق واحد لكل منها سماءٍ وارض و بسائط ومزاكب[1] مخالفة بالنوع لما في هذا العالم و يكون لكل عالم اله اخر؟

قلنا: لا يخلوان فرض عالمان انهما متماثلان متحدان في النوع بان يكون سماءِ أحدهما كسماءِ الاخر وارضه كارضه وهكذا في الجميع، او انهما متباينان متخالفان بالنوع لا سبيل الى الاوّل.

لان الاختلاف بين المتماثلين بالنوع انما يكون بعوارض خارجية لاحقة من خارج وهي لاتكون دائمية[2]، فاذا زال العارض يبطل الاختلاف، ولان لكلّ جسم كالارض مثلا حيّز طبيعي[3] اذا خلى وطبعه كان فيه ولم يخرج عنه الا بقاسر، فعلى الفرض المذكور يلزم ان يكون ارض احد العالمين او كليهما مقسورة في حيّزها ابداً — من حيث هي مطبوعة ابداً — وهو محال، وكذلك في سائر اجسامها الطبيعية ولا الى الثاني.

فلما برهن عليه حسبما اوردناه في كتبنا كالمبدأ والمعاد وغيره ان ليس للممكنات جواهرها واعراضها وعقولها ونفوسها واجسامها البسيطة والمركبة وكيفياتها نوع مخالف لما في هذا العالم ذاتاً ووجوداً ولا ترتيباً ووضعاً ولا ابداعا وتكويناً فليس في الامكان وجود سماءِ تحت الارض ولا عقل بعد الجسم ولا نبات اشرف من الحيوان، فلو فرض اله آخر — تعالى الله عن الشريك والمثل علواً كبيراً — لكان يلزم ان يكون صنعه ايضاً على هذا المثال وترتيب مصنوعاته على هذا السبيل، والتّالي محال كما علمت فكذا المقدم وهو المطلوب.

واما بطلان الشق الثالث وهو انهما متفقان من وجه ومختلفان من وجه اخر وهو الشق

١— مركب — م — د.

٢— دائمة — ط.

٣— حيزاً طبيعياً — م — ط.

الـذي لا يـتـصـور خـلافه ، فان وجود الا ثنين غير متصور الآ باختلاف من وجه وائتلاف من وجه فبان يقال كما اشار اليه بقوله عليه السلام : ثم يلزمك ان ادعيت اثنين فرجة انه لابد فيهما من شيء يمتاز به احدهما عن صاحبه وصاحبه عنه ، وذلك الشيء يجب ان يكون امراً وجودياً يوجد لاحدهما ولم يوجد في الاخر او امران وجوديان يختص كل منهما بواحد فقط .

واما كون الفارق المميّز لكل منها عن صاحبه امراً عدمياً فهو ممتنع بالضرورة[١]، اذ الاعدام بما هي اعدام لا تمايز بينها ولا تميّز بها ، فاذا فرض قديمان فلا اقل من وجود امر ثالث يوجد لاحدهما و يسلب عن الاخر، وهو المراد بالفرجة ، اذ به يحصل الانفراج اي الافتراق بينهما ــ لوجوده في احدهما وعدمه في الاخر ــ وهو ايضاً لا محالة قديم موجود معهما والا لم يكونا اثنين قديمين .

فيلزم ان يكون القدماءِ ثلا ثة ، وقد فرض اثنان هذا خلف .

ثم يلزم من كونهم ثلا ثة ان يكونوا خمسة وهكذا يلزم من كونهم خمسة ان يكونوا تسعة وعلى هذا القياس يلزم ان يبلغ عددهم الى لا نهاية وهو محال .

فان قلت : لا نسلم كون اللا تناهي على هذا الوجه ممتنعاً ، اذ لا ترتيب بين احادها ، اذ الجميع واجبات على هذا الفرض .

قلنا : مع قطع النظر عن هذا يلزم هناك محال اخر وهو ان الكثير متناهياً كان او غير متناه لابد فيه من وجود اثنين وكل اثنين فرضا فيه يلزم ان يكون ثلا ثة وغير متناه كما مر .

فان قلت : هذا الاستدلال لو تم يقتضي ان لا يوجد اثنان في الخارج مطلقاً ، وايضاً الامتياز بين الشيئين قد يكون بتمام الذات والاشتراك ، بامر عام عقلي كالوجود والشيئية ، فان الجوهر كالنفس والعرض كالسواد متمايزان بتمام ذاتيهما مشتركان في امر خارج عنهما لازم لهما جميعاً ، وهو الوجود العام ، نعم ! لو كان جهة الا تفاق بينهما امراً ذاتياً مقوماً لهما اولاحدهما ، فيلزم الافتراق بفصل وجودي فيهما او في احدهما ، فلو فرضت هو يتان بسيطتان مشتركتين في وجوب الوجود الذي هو مفهوم عام ذهني فلا يلزم حينئذ محال .

قلت هذه شبهة مشهورة عجز اكثر الناس عن حلّها ، لكن من عرف حقيقة وجوب الوجود علم ان الذي به تصير الاشياءِ والماهيات ذوات حقيقة هو اولى واحق بان يكون ذا حقيقة ، بل هو نفس الحقيقة وهي المتحققة بذاتها المتحقق بها سائر الاشياءِ من ذوات

---

١ ــ بالضرورة ايضاً ــ م ــ ط .

الماهيات.

فاذن لو فرض الهان لم يكن وجوب الوجود خارجا عن حقيقة كلّ منهما، فلابد حينئذ من الامتياز بشيء وجودي خارج عن حقيقة كل منهما، اذ ليس انضمام ما فرض ههنا مميّزاً حاله كحال انضمام فصل بجنس، والجنس ماهية كلية مبهمة تتحصل بالفصل، فيكون انضمام الفصل اليه انضمام امر محصّل الى امر مبهم ليصيرا معاً موجوداً واحداً، وكذا حكم انضمام الشخص الى النوع، واما ههنا فانضمام المميّز الى حقيقة واجب الوجود انضمام محصّل موجود الى محصّل موجود اخر، ولهذا يلزم ان المفروض اثنين ثلاثة والمفروض ثلاثة خمسة وهكذا الى لا نهاية؛ فافهم هذا او اغتنم فانه لباب مسألة التوحيد المستفاد من هذا الحديث بتأييد الله العزيز الحميد.

وامّا المقصد الثاني الذي هو في اثبات وجود الصّانع تعالى، فقد وقع في هذا الحديث بعدما تحقق ان واجب الوجود لايكون الا واحداً، وذلك كما هو دأب الحكماءِ الالهيّين من انهم كانوا يثبتون اولا في العلم الكلي المسمى عندهم بالفلسفة الاولى الباحثة عن احوال الموجود بما هو موجود، احوال الواجب والممكن وخواص كل منهما، وان الواجب تعالى احدى الذات فرداني الوجود وان كلّ ممكن زوج تركيبي له مماثل، كل ذلك على الوجه الكلي والمفهوم العام.

ثم اثبتوا في العلم الالهي المسمى عندهم بعلم الربوبيات وفي لغة اليونانيين باثولوجيا تفسيره معرفة الربوبية وهو الباحث عن اثبات الذوات المجردة عن الاجرام وعوارضها اثبات وجوده تعالى وماله من الصفات والافعال، وذلك لانه يجوز الشك لاحد في وجود الشيء مع العلم باحواله ولوازمه.

واعلم ان للحكماءِ في اثبات هذا المطلب منهجين: احدهما الاستدلال على وجوده تعالى من جهة النظر في افعاله واثاره، وثانيهما الاستشهاد عليه من جهة النظر في حقيقة الوجود، وانها يجب ان تكون بذاتها متحققة[1] و بذاتها واحدة وهي ذات الواجب تعالى، وان ما سواه من الاشياءِ التي لها ماهيات غير حقيقة الوجود به تصير موجودة، وان وجودها رشح وتبع لوجوده، فدلت على ذاته وعلى وحدة ذاته.

والى هذين المنهجين اشير في الكتاب الالهي حيث قال الله تعالى: «سنريهم اياتنا في

١ــ محققة ــ م ــ ط.

الافاق وفي انفسهم حتى يتبيّـن لهم انه الحق»[١]، هذا منهج قوم وقال: «اولم يكف بربك انّه على كـل شـيء شـهيد»[٢]، هذا منهج قوم اخر وهم الصديقون الذين يستشهدون من ذاته على حقيقة ذاته ومن حقيقة ذاته على احدية ذاته كما قال تعالى: «شهـد الله انه لا اله الا هو»[٣]، ومـن احدية ذاته على سائر صفاته ومن معرفة صفاته على كيفية افعاله الاوائل والثواني واحداً بعد واحد على ترتيب الاشرف فالاشرف الى ان ينتهي الى الجسمانيات والمتحركات.

ولا شـك ان هذا المنهج احكم واوثق واشرف واعلى، الّا انه غامض دقيق لا يعرفه الّا المقربون الراسخون في العلم، ولهذا عدل عليه السلام عنه الى المنهج الاخر في جواب هذا السائل، وفيه ايضاً طرق عديدة بعضها للطبيعيين وهي طريقة الحركة و انها تنتهي الى محرك غير متـحـرك، و بـعـضـهـا للـمـتـكلمين وهي من جهة الحدوث او من جهة الامكان بشرط الحدوث، و بـعـضها لاصحاب فيثاغورس والرياضييّن من جهة العدد واثبات اول الاحاد، وللناس فيما يعشقون مـذاهـب.

وهـذا الـذي ذكـره اشـرف منها واحكم وهو الاستدلال من الفعل على الفاعل ومن البـنـاءِ على الـبـاني فقال: وجود الافاعيل دلت على ان صانعاً صنعها، وانما قلنا انه اشرف واحـكـم لانـه يـرجع الى البرهان اللّمى، لان كون الشيء على صفة قد يكون معلولا لما ذاته علـة لـه، الا تـرى ان الـبناءِ من حيث هو بناءِ لا يعرف الا بالبناءِ، والكاتب من حيث هو كاتب يدخل في حده الكتابة؟ وما يدخل في حد الشيء يكون سبباً له و برهاناً عليه لمّياً.

فـذاته تعالى وان لم يكن من حيث ذاته برهان عليه، اذ لا جنس له ولا فصل له وما لا جـنـس لـه ولا فـصـل لـه لا حـد له وما لا حد له لا برهان عليه، الّا انه من حيث صفاته وكـونـه مـصدراً لافعاله مما يقام عليه البرهان كقولنا: العالم مصنوع مبنى، وكل مصنوع مبنّي يـقـتضي ان يـكـون لـه صـانـعاً بانياً، فالعالم له صانع بان، واذا ثبت ان للعالم صانعاً ثبت وجـوده في نفسه ضرورة، اذ ثبوت الشيء على صفة في الواقع لا ينفك عن ثبوته في نفسه واليه الاشارة بقوله: انك اذا نظرت الى بناءٍ مشيّد مبني علمت ان له بانياً وان كنت لم تر الباني ولم تشاهده.

١ــ فصلت ٥٣.

٢ــ فصلت ٥٣.

٣ــ آل عمران ١٨.

واَمّا المقصد الثالث الذي في ان ماهيته تعالى انيته بمعنى ان لاماهيةله سوى الحقيقة المحصنة والانية البحتة والوجود الصرف الذي لا اتم منه، فلا يشوبه عدم ولا عموم ولا خصوص. فاليه الاشارة بقوله عليه السلام: شيء بخلاف الاشياء، لان كل ما سوى حقيقة الوجود له ماهية خاصة يعرضها عدم وقصور و يلحقها كلية او جزئية، وكل منها يسلب عنه اشياء كثيرة وجودية، فهذا جسم وهذه صورة وهذا فلك وهذا انسان، فما هو فلك ليس بانسان وما هوجسم ليس بعقل وما هي صورة ليست بمادة، وهذا بخلاف ذاته تعالى.

اذ هو كل الوجود وكله الوجود، وما من شيء الا وهو ذاته او تبع ورشح لذاته، وما في الوجود الا ذاته وصفاته وافعاله ولهذا قال: وانه شيء بحقيقة الشيئية غير انه لا جسم ولا صورة... الى اخره، فنفى عنه النقائص والقصورات والتراكيب والكثرات والتغيرات والامكانات، فكل ما سواه يلحقه شيء من هذه المثالب والعيوب.

فالجسم مركب والصّورة متعلقة الوجود بالمادة والمادة لا توجد الا بصورة مّا، لانّها امر بالقوة والعرض قائم بالموضوع، وكل ما يدركهُ الحس او يناله الوهم فهو ذا امثال وافراد خارجية او ذهنية، وكذلك كل ما يوجد في عقل او ذهن فهوقابل للاشتراك بين كثيرين، وكل ما يوجد في المكان فهوقابل للتجزية والانقسام، وكل ما يوجد في الزمان فهوموصوف بالانقضاءِ والانصرام، فذاته، تعالى وتقدس عن ان يكون له مثل ونظير او تدركه الحواس او تمثله الافكار وتعاظم عن أن يتوارد عليه الازمنة والساعات والدهور والاوقات.

واعلم ان مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ماءِ الحقيقية، فلهذا وقع السؤال اولا عن وجوده وثانياً عن بيان حقيقته.

الحديث السادس
وهو السّادس عشر والمائتان

«محمد بن يعقوب قال حدثني عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن ابيه عن علي بن النعمان عن ابن مسكان عن داود بن فرقد عن ابي سعيد الزهري عن ابي جعفر عليه السلام قال كفى لاولي الالباب بخلق الرب المسخر وملك الرب القاهر وجلال الرب الظاهر ونور الرب الباهر و برهان الرب الصادق ومانطق به السن العباد و ما ارسل به الرسّل وما انزل على العباد دليلاً على الرب.

الشرح

ذكر عليه السلام اموراً ثمانية كلّ منها كافٍ لذوي العقول دليلاً على وجود الرب. احدها خلقه المسخّر له، وثانيها ملكه القاهر على كل مالك ومملوك، وثالثها جلاله الظاهر من عظائم الخلقة و بدائع الفطرة، كالاجرام العالية والنفوس وغيرهما، ورابعها نوره الغالب على نور كل ذي نور وحسّ كل ذي حسّ وشعور، وخامسها برهانه الصادق وهو وجود اياته الكائنة في السّموات والارض، وسادسها ما انطق به السن العباد من العلوم والمعارف وغيرها، وسابعها ما ارسل به الرسل من الشرائع والاحكام والسّياسات والحدود، وثامنها ما انزل على العباد من الصحائف الالهية والكتب السّماوية.

باب اطلاق القول بانه شيء

وهو الباب الثاني من كتاب التوحيد

وفيه سبعة احاديث:

الحديث الاول

وهو السّابع عشر والمائتان

«محمد بن يعقوب» ضاعف الله اجره «روى عن علي ابن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن عبدالرحمن بن ابي نجران قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن التوحيد فقلت اتوهم شيئاً فقال نعم غير معقول ولا محدود فما وقع وهمك عليه من شيء فهو خلافه لا يشبهه شيء ولا تدركه الاوهام كيف تدركه الاوهام وهو خلاف ما يعقل وخلاف ما يتصور في الاوهام انما يتوهم شيء غير معقول ولا محدود».

الشرح

اعلم ان من المفهومات مفهومات عامة شاملة لا يخرج منها شيء من الاشياء لا ذهناً ولا عيناً، وهي كمفهوم الشيء والموجود والمخبر عنه وغير ذلك من المعاني الشاملة، وهي شمولها على كلّ شيء لا يكون عيناً لشيء ولا يقع في العين بل الموجود في الاعيان لا يكون الّا امراً مخصوصاً كانسان او فلك او حجر او شجر، فيمتنع ان يقع في الوجود ما هو شيء فقط، ولو وجد معنى الشيئية في الخارج للزم من وجود شيء وجود اشياءغيرمتناهية، اذ كل

ما تحقق في الخارج فهو شيء وله شيئية وللشيئية ايضاً شيئية اخرى على ذلك الفرض فذهب الامر الى لا نهاية وكذا الحال في نظائره، فهذه معان اعتبارية يعتبرها العقل لكل شيء.

اذا تقرر هذا فاعلم ان جماعة من المتكلمين ذهبوا الى مجرّد التعطيل ومنعوا عن اطلاق الشيء والموجود واشباههما عليه تعالى محتجين على ذلك بانه: ان كان شيئاً يشارك الاشياء في مفهوم الشيئية، وان كان موجوداً يشارك الموجودات في معنى الموجودية، وكذا ان كان ذا حقيقة يشارك الحقائق في مفهوم الحقيقة، فيلزم عليهم كون خالق الاشياء لا شيئاً ولا موجوداً ولا ذا صفة ولا ذا هوية ــ تعالى الله عمّا يقولون علواً كبيراً ــ و بناء غلطهم على عدم الفرق بين مفهوم الامر وما صدق عليه و بين الحمل الذاتي و الحمل العرضي.

فاذا علمت هذا فنقول: قولنا البارئ شيء، المراد ان ذاته تعالى يصدق عليه انه شيء، لا ان ذاته نفس هذا المعنى الكلي الذي هو من اجلى البديهيات واعرف التصورات، كيف وذاته غير حاصل في عقل ولا وهم؟ وهذا المفهوم ونظائره اوائل البديهيّات، ولهذا لما سئل ابو نجران أبا جعفر عليه السلام وقال: هل اتوهم البارئ انه شيء من الاشياء؟ اجاب[1] بقوله: نعم غير معقول ولا محدود.

معناه ان ذاته تعالى وان لم يكن معقولا لا لغيره ولا محدوداً بحدٍّ، الا انه ممّا يصدق عليه مفهوم شيء، لكن كلّ ما يتوهم او يتصور من الاشياء المخصوصة فهو بخلافه ولا يشبهه اصلا شيء ممّا في المدارك والاوهام، لان كلّ ما يقع في الاوهام والعقول فصورها الادراكية كيفيات نفسانية واعراض قائمة بالذهن ومعانيها ماهيات كلية قابلة للاشتراك والانقسام، فهو بخلاف الاشياء و بخلاف ما يتصّور في الاوهام والاذهان.

وقوله عليه السلام: انما يتوهم شيء غير معقول ولا محدود، اراد به انه يجب انه يتوهم و يتصّور انه تعالى شيء، ليس من شأنه ان يعقله بخصوصه عاقل او يحدّه حاد.

فان قلت: اذا امتنع ان يتوهم اويعقل او يدرك فكيف يتوهم انه لايتوهم او يدرك انه لايدرك اوكيف يعقل انه لا يعقل؟

قلت: هذه شبهة كشبهة ترد على قولنا: المجهول المطلق لا يخبر عنه، وكقولنا: شريك البارئ ممتنع واجتماع النقيضين محال، وقولنا: اللاشيء واللّا ممكن غير موجود في العين ولا

---

١ ــ قال اتوهم شيئاً؟ اي هل توهم البارئ انه شيء من الاشياء؟ فاجاب ــ ط.

هل توهم البارئ انه شيء من الاشياء قال: هل اتوهم شيئاً؟ اجاب ــ د. اتوهم شيئاً؟ اجاب ــ م.

في الوهم، وقولنا: ان الممتنع لاذات له. والفرق بان هذه الامور الباطلة لفرط بطلانها لا صورة لها في العقل والبارئ جل اسمه لفرط تحصله ونوريته لا صورة له في العقل، ولكن البرهان حاكم بما يخبر في الموضعين، ونحن فككنا تلك العقدة في كتبنا العقلية بانّ موضوعات هذه القضايا عنوانات تحمل على انفسها بالحمل الذاتي الاوّلي ولا يحمل على شيء ممّا في الاعيان او في الاذهان بالحمل المتعارف، اذ لا فرد لها اصلاً الا بمجرد الفرض فيحكم بهذه الاحكام على تلك الفرضيات من الافراد.

فاذا جاز لنا الحكم بالاستحالة والامتناع او عدم الاخبار او نحوها على تلك الامور التي لا صورة لها في الذهن لفرط بطلانها، فبان نحكم بالقدّوسية والاحدية والتجرد عن المثل والصّورة على خالق الاشياء ومحقق الحقائق وجاعل العقول والاوهام وما فيها، الذي لا صورة له في العقل والوهم لفرط تحصله وشدّة ظهوره وقوة نوريته لكان اولى واحرى.

فالبرهان يحكم بان مبدأ سلسلة الممكنات وافتقارها ذات احدية لا يعقل ولا يتصور، وانما المعقول منه انه ليس بمعقول والمتصور منه انه ليس بمتصور.

الحديث الثاني
وهو الثامن عشر والمائتان

«محمد بن ابي عبد الله» في الفهرست: له كتاب روى عنه ابراهيم بن سليمان، قيل: وليس قطعاً[١] محمد بن جعفر بن محمد بن عون الاسدي. «عن محمد بن اسماعيل» وهو البرمكي «عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح» الرازي هولي بني ضبّة روى عن ابي الحسن الكاظم عليه السلام، ضعيف جداً كثير التفرد بالغرائب « صه » وكذا قاله النجاشي، ويحتمل ان يكون المراد بالمذكور ههنا ما في الفهرست بكر بن صالح الرازي روى عنه ابراهيم بن هاشم ويحتمل اتحادهما «عن الحسن بن سعيد» وفي نسخة حسين بن سعيد «قال سئل ابو جعفر الثاني عليه السلام يجوز ان يقال لله انه شيء قال نعم يخرجه عن الحدين حد التعطيل وحد التشبيه.

الشرح

الضمير المستكن في قوله: يخرجه، راجع الى القول او الى الشيء، والضمير المفعول

١ــ اي لا يبعد كونه محمد بن جعفر...

راجع الى القائل المدلول عليه بالالتزام ويحتمل عوده الى الله، والاول اولى.

ومعنى اخراج هذا القول عن حد التعطيل: انه اذا لم يكن الله شيئاً يلزم ان يكون لا شيئاً، وهو يوجب تعطيله عن العبادة والعبودية، ومعنى اخراجه عن التشبيه: وهو ان اطلاق مفهوم الشيء على ذاته تعالى لا يستلزم كونه شيئاً مخصوصاً محدوداً بحد كجسم او صورة او جوهر او عرض او كيف او كم او مثال محسوس او موهوم او معقول او غير ذلك من ذوات الماهيات الكلية والجزئية.

الحديث الثالث
وهو التاسع عشر والمائتان

«علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن ابي المغرا»[1]، اسمه حميد بن المثنى بالثاء المثلثة والنون بعدها المشدّدة، العجلي الكوفي الصيرفي ثقة، له اصل قال النجاشي: انه روى عن ابي عبدالله وابي الحسن عليهما السلام وكان كوفياً مولى بني عجل ثقة ثقة، ووثّقه ايضاً محمد بن علي بن بابويه رحمه الله «صه» وفي الفهرست: روى عنه صفوان يحي وابن ابي عمير. «رفعه عن ابي جعفر عليه السلام قال قال ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو عنه وكل ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله».

الشرح

خلو بالكسر مصدر بمعنى خال، والغرض انه تعالى لا يشارك احداً من المخلوقات في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية لانها عين ذاته، وانما الاشتراك له معهم في امور خارجة عن ذاته وهي كالسّلوب والاضافات والمعاني الاعتبارية، فالاولى كالقدوسية والفردية ونحوهما والثانية كالمبدائية والاوّلية والرازقية وغيرها والثالثة كالشيئية والموجوديّة والهوية والذاتية، كل ذلك بالمعنى العام كما ذكرنا في الشيئيّة، فان هذه الاقسام كلها خارجة عن الذات.

فان قلت: كيف يتصور عدم اشتراكه تعالى مع شيء من المخلوقات؟ والحال انها موجودات خاصة وللوجود حقيقة خارجية ليس مجرّد المفهوم العام ــ كالشيء والممكن ونحوهما ــ بل الوجود نفس ما به يتحقق كل موجود.

١ــ عن يونس عن ابن المغراء (الكافي).

قلت: ليس اشتراك طبيعة الوجود بين الموجودات كاشتراك المعنى الكلي بين افراده، اذا طبيعته الوجود لو كانت امراً كلياً كانت مبهمة محتاجة في تحققها الى ما به يتحقق في الواقع، كحال المعنى الجنسي او النوعي او العرضي حيث ان شيئا منها لا يتحقق بنفس معناه بل بوجود زائد عليه، فلو كان الوجود كذلك لكان للوجود وجود اخر و يتسلسل الى لا نهاية.

فاذن الوجود في كل موجود نفس تعيّنه الخاص ووحدته الشخصية، وليس حال طبيعته في الاشتراك والاختلاف كحال الكليّات الطبيعية في اشتراكها واختلاف افرادها، اذ اشتراكها بامر واختلافها في افرادها بامر اخر زائد عليها وهذا بخلاف طبيعة الوجود، فان ما به الاشتراك فيه عين ما به الاختلاف. والتفاوت بين احاد الوجود امّا بالشدة والضعف والتمام والنقص وامّا بعوارض خارجية ولواحق مادية فيما يقبل التكثر والانقسام.

فالوجود الصرف التام الذي لا اتم منه، لا يشوبه نقص ولا عموم، ولا معنى خارج عن الحقيقة، يمتاز عن ما سواه بنفس هويته وتمام ذاته البسيطة، وليس وجوده شيء وتماميته وشدته شيء اخر.

فثبت انه خلو عن مخلوقاته ومخلوقاته خلو عنه، لان وجوداتها رشحات خارجة عن بحر وجوده واضواء تابعة لشمس حقيقته.

واما قوله عليه السلام: وكلما وقع عليه اسم الشيء فهو مخلوق ما خلا الله، فلان كل شيء غيره اما ماهية او وجود، اما الماهية فلكونها غير الوجود يحتاج في موجوديتها الى جاعل يجعلها موجوداً، اذ الماهية لا تقتضي وجود نفسها والا لكان وجودها قبل وجودها وهو محال، ضرورة تقدم المقتضي على المقتضي. فكل ماهية او ذو ماهية فهو مخلوق، واما الوجود فلان كل وجود غير وجوده تعالى فهو يشوبه عدم ونقص فيحتاج الى موجد، وله حد من مراتب الوجود يحتاج الى محدد، اذ لو كانت نفس طبيعة الوجود يقتضي ذلك الحد لكان الجميع كذلك وليس كذلك. هذا خلف.

فاذن كل ماله حد وجودي فله علة محدة تحدّده على ذلك الحد، وهذا بخلاف الوجود الالهي الذي لا ينتهي شدته الى حدّ ونهاية، بل هو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى، فلا قاهر فوقه ولا محدّد له، اذ ليس فيه شيء الا محض الحقيقة القدسيّة، وكلّ وجود سواه مخلوق. فثبت ما هو المطلوب.

الحديث الرابع
وهو العشرون والمائتان

«عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن النضربن سو يد عن يحيى الحلبي عن ابن مسكان عن زرارة بن اعين قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول ان الله خلو من خلقه وخلقه منه وكلما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق والله خالق كل شيء تبارك الذي ليس كمثله شيء وهو السميع العليم[1]».

الشرح

هذا الحديث مشتمل على ستة احكام: اما الثلاثة الاولى فقد شرحناها وامّا قوله: والله خالق كل شيء، فلان كلّ ما سواه لو لم يكن مخلوقاً له لكان اما واجب الوجود وامّا مخلوقاً لغيره، واذ قد عرفت ان لا شريك له تعالى في وجوب الوجود والالهية، فسقط الاحتمالان كلاهما، واذ قد عرفت امتناع التسلسل في الموجودات ووجوب انتهاء الاسباب والمسببات الى ما لا سبب له وهو مسبّب الاسباب من غير سبب، فعلمت وجوب انتهاء الكل اليه.

فثبت انه خالق كلّ شيء وجاعل كل نور وظلمة وفاعل كل ظل وفيء، ونسبة جميع الاشياء اليه تعالى نسبة سائر الاضواء وظلالها الى ضوء الشمس الذي به يضيء كل شيء وهو مستغن عن غيره ــ لو كان لضوئها قيام بنفسه ــ ولكنه يغاير الاوّل بان الضوء يحتاج الى موضوع وهو محسوس، والوجود الاول لاموضوع له ولا هو محسوس بل معقول لذاته وعاقل وعقل لذاته ولما سواه من الانوار العقلية القاهرة والمدبرة وسائر الصور والاجرام وعوارضها، فالوجودات الفائضة منه كالانوار والماهيات التابعة لها كالظلال والاجسام كالظلمات. وله المثل الاعلى في السموات[2].

واما قوله تبارك الذي ليس كمثله شيء، وصفه بالبركة لان الخيرات كلّها من فيض وجوده واثار كرمه وفضله، ونفى المثل لما ثبت من قوله: ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه، ان لا مشاركة بينه و بين غيره لا في الماهية ولا في جزء منها، فلا يمكن ان يكون له

١ــ البصير (الكافي).
٢ــ الروم ٢٧.

مثل، اذا المماثلة هي المشاركة في تمام الماهية، كما ان المجانسة هي المشاركة في بعض الماهية، وان المشابهة هي المشاركة في صفة قارة زائدة على الذات، فالبارئ جلّ اسمه حيث لا ماهية له غير الحقيقة الواجبية فلا مماثل له ولا مجانس، واذ ليس له صفة حقيقية زائدة على ذاته فلا شبيه له.

واعلم ان الكاف في قوله تعالى: ليس كمثله شيء [1]، ان كانت زائدة كما هو الظاهر، فلا اشكال، وان كانت غير زائدة فالمراد منه المبالغة في نفي المثل عنه، اي ليس لمثل مثله وجود فكيف لمثله؟ اوليس لمثله مثل فكيف لذاته؟ وهذا كما يطلق في العرف المثل و يراد به الذات، فيقال: مثلك لا نظير له في العالم.

وامّا قوله: وهو السميع العليم، فانما ذكره لانه لما ذكر ان ذاته تعالى لا مثل له في الاشياء ولامشاركة بينه و بين غيره، يتوهم من هذه التنزيه انه لا يتصف بشيء من الصفات الحقيقية والا لزمت [2] المشابهة بينه و بين غيره بل المماثلة بينهما، لان صفاته عين ذاته، فذكر انه مع تقدسه عن المثل والشبيه موصوف بانه سميع عليم.

وذلك لان كونه سميعاً عليماً ليس بجارحة ولابكيفية نفسانية انفعالية ليلزم الاشتراك بينه و بين السّامعين والعلماء او بينه و بين اسماعهم وعلومهم، بل حقيقة ذاته المقدسة الّتي هي محض الوجود الذي لا اتم منه ينكشف له المسموعات ويحضر لديه المعلومات، وليس معنى السماع الا حضور صورة المسموع عند قوة ادراكية يسمى بالسّمع او السامعة، ولا العلم الا حضور صورة المعلوم عند قوة علمية تسّمى بالعقل او العاقلة، وليس من شرط السماع ان يكون بالة ولا بحلول صورة في ذات السّامع او في آلة منه، بل انما روح معناه انكشاف المسموع وحضوره، سواء بنفسه او بصورة، وكذا الكلام في العلم.

فاذن ذاته تعالى سميع اذ ينكشف عنده المسموعات وسمع، اذ به يقع ذلك الانكشاف لا بامر اخر، وهكذا قياس كونه عليما وعلما، وسيأتي زيادة التوضح لهذا المقام ان شاء الله تعالى.

١ــ الشورى ١١ .

٢ــ لزم ــ م ــ ط .

الحديث الخامس
وهو الحادي والعشرون والمائتان

«علي بـن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن علي بن عطية » هذا الاسم مشترك بين ثـلا ثـة رجـال: احـدهـا الحـنـاط الكوفي ثقة روى عن ابي عبدالله عليه السلام « صه » والـثاني من اصحاب الكاظم عليه السلام، كوفي له كتاب روى عنه ابن ابي عمير « ست » وهـو ابـن عـطـيـة الـسـلـمي مولاهم ، والثالث علي بن عطية الكوفي من اصحاب الباقر عليه الـسـلام، قـيل: والظاهر ان الجميع واحد، والله اعلم «عن خيثمة» بالثاء المثلثة بعد الياء، ابـن عـبـدالرحمن الجعفي ، قال علي بن احمد العقيقي: انه كان فاضلا وهذا لا يقتضي التعديل وان كـان مـن المـرجـحـات عندي « صـه » «عن ابي جعفر عليه السلام قال ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه وكل ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله تعالى فهو مخلوق والله خالق كل شيء».

الشرح

قـد مضى شرح مثله فلا حاجة الى الاعادة، ولكن قد بقيت فيه دقيقة ينبغي التنبيه عـلـيـهـا وهـي انه قال عليه السلام: كل ما وقع عليه اسم الشيء، ولم يقل كل شيء، لنكتة وهـي ان المخـلـوق او المجعول ليس مفهومات الاشياء، بل افرادها و وجوداتها كما هو التحقيق سـواء كـانـت في الخـارج او الذهن، فان المجعول من الانسان ليس مفهوم الانسان من حيث مـفـهـومـه، بـل الـصادر بالذات هو وجود فرد من افراده، ثم هو بنفسه انسان وناطق وحيوان وجـسـم وحـساس ونام و غيرها من اجناسه وفصوله وذاتياته من غير تخلل جعل مستأنف بينه و بينها، وكذا هو بذاته شيء وذات مفهوم وممكن وغيرها من لوازم الماهيات، ولكن كل منها اذا اعتبر او لوحظ ولو بوجه انه شيء لكان موجوداً، لان صدق الشيء على شيء واعتباره او ادراكـه يـقـتـضي وجوده، فكل شيء، اي ما يطلق عليه اسم الشيء ومفهومه موجود وان لم يكن مفهوم الشيء موجوداً الا بعد اعتباره، وكل موجود ما خلا الله فهو مخلوق له، فافهم.

الحديث السادس
وهو الثاني والعشرون والمائتان

«علي بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمر الفقيمي» مجهول «عن هشام بن الحكم عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال للزنديق حين سأله ماهو قال هو شيء بخلاف الاشياء ارجع بقولي الى اثبات معنى وانه شيء بحقيقة الشيئية غير انه لا جسم ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا تدرك بالحواس الخمس لا يدركه الاوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغيره الازمان فقال له السائل فتقول انه سميع بصير فقال هو سميع بغير جارحة و بصير بغير آلة بل يسمع بنفسه و يبصر بنفسه ليس قولي انه سميع يسمع بنفسه و بصير يبصر بنفسه انه شيء والنفس شيء اخر ولكن اردت عبارة عن نفسي اذ كنت مسؤلاً وافهاماً لك اذ كنت سائلاً فاقول انه سميع بكله لا ان الكل منه له بعض ولكني اردت افهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك الا الى انه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى.

الشرح

اما قوله عليه السلام: هو شيء بخلاف الاشياء إلى قوله: لا تغيره الازمان، فقد مضى شرحه، وامّا قوله: هو سميع بصير... الى اخره، فنقول في شرحه ومعناه: انه لما توهم السائل ان تنزيهه عليه السلام للبارئ سبحانه عن مشاركة غيره من الموجودات وتقديسه اياه عن كلّ ما يدرك بحسّ او وهم منقوض بكونه سميعاً بصيراً ــ لان بعض ما سواه يوصف بهذين الوصفين ــ ازاح ذلك الوهم بان كونه سميعاً بصيراً لا يوجب له الاشتراك مع غيره لا في الذات ولا في صفة متقررة لذاته، لان غيره سميع بجارحة بصير بآلة، وهو تعالى يسمع و يبصر لا بجارحة ولا بآلة ولا بصفة زائدة على ذاته ليلزم علينا ان يكون له مجانس او مشابه، بل هو سميع بنفسه و بصير بنفسه.

وقد مر ان ذاته بذاته سمع وسميع باعتبارين، فكذلك بصر و بصير باعتبارين، وكذا القياس في كونه علماً وعليماً وقدرة وقديراً وارادة ومريداً وحيوة وحيّاً وكذا في جميع صفاته الحقيقية، وهذه الاعتبارات لا توجب له كثرة في الذات ولا في الصّفات لا بحسب

الخارج ولا بحسب العقل، اذ مرجع الجميع الى الذات الاحدية المنفصلة عن ما سواه بنفسه.

ثم اشار الى دفع توهم اخر وهو ان يقال: قولكم يسمع بنفسه يستدعي المغايرة بين الشيء ونفسه ــ لمكان باء السّببية والصلة ــ او يقال: حمل شيء على شيء او صدقه عليه مما يستدعي مغايرة ما بين الموضوع والمحمول.

فاذا قلنا: انه سميع بنفسه، فيتوهم ان المشار اليه بانه شيء والسميع بنفسه شيء اخر فقال عليه السلام: ليس قولي سميع يسمع بنفسه ... الى اخره.

والـمُراد ان الضرورة دعت الى اطلاق مثل هذه العبارات للتعبير عن نفي الكثرة عن ذاته حين كون الانسان مسئولاً، يريد افهام السائل في المعارف الألهية سيّما في مقام التوحيد، فانه يضطر الى اطلاق الالفاظ الطبيعية والمنطقية المستعملة التي تواطأ عليه الناس، فانه ان قصد اختراع الفاظ اخر واستئناف وضع لغات سوى ما هي مستعملة لما كان احد يُوجِد السبيل اليها بحدود، وهو المراد من قوله عليه السلام: ولكن اردت عبارة عن نفسي اذ كنت مسئولاً، اي اردت التعبير عما في نفسي من الاعتقاد في هذه المسألة بهذه العبارة الموهمة للكثرة لضرورة التعبير عمّا في نفسي، اذ كنت مسئولاً ولضرورة افهام الغير الذي هو السائل، والاّ فالذي في نفسي لا يقع الاحتياج في تعقله الى عبارة، اذا المرجع والمراد بقولي انه سميع ان ذاته من حيث ذاته مصداق معنى السّميع و بقولي يسمع بنفسه، انه يسمع لا بغيره وكذا في غير ذلك من الصفات الوجودية بلا اختلاف في الذات ولا اختلاف في معاني الصّفات، لانها كلها موجودة بوجود واحد بسيط من كل وجه، لانها لا تقتضي كثرة لا في الذات ولا في الاعتبار.

فهو سميع من حيث هو بصير و بصير من حيث هو سميع وعليم من حيث هو قدير، وذاته سمعه و بصره وعلمه وقدرته وحيوته وارادته، فهو سميع بكلّه عليم بكله قدير بكله بهذا المعنى، لا ان فيه شيئا دون شيء او جزء بوجه من الوجوه، بل المرجع فيه الى ضرورة التعبير عما في الضمير كما مرّ.

و يوافق لهذا الكلام الصادر عن مشكوة الولاية ومعدن الحكمة ما قاله بعض الحكماء وهو ابو نصر الفارابي : انه تعالى وجود كلّه وجوب كله علم كله قدرة كلّه حيوة كلّه ارادة كلّه، لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته، ولا ان شيئا فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التكثير في صفاته، انتهى كلامه.

وقال ابو علي بن سينا: كونه تعالى عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب ان يكون هناك اثنينية — لا في الذات ولا في الاعتبار — فالذات واحدة والاعتبار واحد، لكن في الاعتبار تقديم وتأخير في ترتيب المعاني، ولا يجوز ان تحصل حقيقة الشيء مرتين كما تعلم، فلا يجوز ان يكون الذات اثنين، انتهى.

والمراد بقوله: لا يجوز ان تحصل حقيقة الشيء مرتين، انّه لو كان كونه عاقلا لذاته غير معقولا لذاته يلزم حصول حقيقة الشيء الواحد مرتين وكون الذات الواحدة ذاتين وهو محال. فهكذا نقول في سائر صفاته الحقيقية، اذ كل منها عين ذاته، فلو تعددت لزم كون الذات الواحدة ذواتا.

وقال في موضع آخر: الاوّل لا يتكثر لاجل تكثر صفاته، لان كل واحد من صفاته اذا حقق يكون الصّفة الاخرى بالقياس اليه، فيكون قدرته حيوته وحيوته قدرته وتكونان واحدة، فهو حيّ من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حيّ وكذلك سائر صفاته، ولنرجع الى تتمة الرواية.

«قال له السائل فما هو فقال ابو عبدالله عليه السلام هو الرب وهو المعبود وهو الله وليس قولي الله اثبات هذه الحروف الف ولام وهاء ولا راء ولا باء ولكن ارجع الى معنى وشيء خالق الاشياء وصانعها ونعت هذه الحروف وهو المعنى سمي به الله والرحمن والرحيم والعزيز واشباه ذلك من اسمائه وهو المعبود جل[1] جلاله وعز».

لما ذكر عليه السلام اولاً في جواب السائل الذي قال: ما هو؟ انه شيء بخلاف سائر الاشياء كلّها، ثم ذكر في ذكر جواب شكه الذي اورده من ان كونه سميعاً بصيراً يناقض كونه مخالفاً لما سواه: ان لا صفة فيه زائدة على ذاته، بل مرجعها كلّها الى الذات الاحدية التي تخالف سائر الاشياء.

فعاد السائل الى سؤاله الاوّل بزيادة اقتراح بقوله: فما هو؟ اي اذا تفردت ذاته عن سائر الاشياء من حيث لا يشاركه شيء لا في الذات ولا في الصفات، فما هو و بايّ شيء تعرف ذاته؟ فان التعريف اما ان يكون بالحدود واما بالرّسوم، واذ ليس بذي اجزاء فلا حد له، واذ ليست له صفة لازمة ولا خاصة[2] زائدة فلا رسم، وهذا بعينه كسؤال فرعون لموسى

١ـ جل وعز (الكافي).

٢ـ خاصية ـ م ـ د.

عليه السلام.

والجواب: ان التعريف غير منحصر في هذين الوجهين، بل قد يعرف الشيء باثاره وافعاله كما في القوى حيث تعرف بافاعيلها، وقد علمتَ منّا سابقا كيفية اقامة البرهان الشبيه باللمي على وجوده تعالى، فقس عليه اقامة الحد كالحدود المأخوذة عن الافاعيل كحد الصانع بما هو صانع والباني بما هو بان، وهو المراد من قوله تعالى حكاية عن قول الكليم عليه السلام في جواب فرعون: رب السموات والارض وما بينهما[1].

فقوله عليه السلام: هو الربّ وهو المعبود وهو الاله اشارة الى هذا البيان الذي ذكرنا، فانا اذا رأينا المربوبات علمنا ان لها ربّا، واذا نظرنا الى العباد علمنا ان لها معبوداً وخالقاً، واذا ابصرنا الى وَلَه الاشياء وتفرعها وتوجهها نحو الغاية المطلوبة علمنا ان لها الهاً، فنعرف ان للوجود ربّا معبوداً والهاً قيوماً.

ثم اعلم ان كثيراً من الاوهام العامية يذهب الى ان قولنا: زيد انسان، المراد به حمل لفظ الانسان، على زيد، واذا أُريد التنبيه على اسمه فيقال: هذا زيد، فيتوهم انه عين اسمه، حتى ان كثيراً من المتكلّمين وقع بينهم الاختلاف في ان الاسم هل هو عين المسمى او غيره، ومنشأ غلطهم ما ذكرت من مثل قولنا: زيد انسان وقولنا هذا زيد، والثاني مأول بان هذا مسمى بلفظ زيد فلا حمل فيه الا في المعنى.

فاشار عليه السلام الى تحقيق الامر في هذا المقام لئلا يلزم اتحاده تعالى بالحروف و ينقدح التوحيد الموجب لكونه مجرد الذات عن مشاركة الغير بانه: ليس المراد من قوله الله او الرب اثبات هذه الحروف، ولكن المرجع فيه الى حمل المعنى والمرجع في حمل المعنى الاشارة الى شيء ومعنى هو خالق الاشياء وصانعها والى نعت هذه الحروف بازائها وهو المعنى، اي ذلك هو معنى هذه الحروف، سمّى بذلك ذات الله كما سمّى بالرحمن والرحيم والعزيز ونظائر ذلك من اسمائه الحسنى وصفاته العليا.

فقوله: الله، اقيم مقام المفعول الاولِ لسمّى وقوله: الرحمن، وما عطف عليه مبتدأ خبره قوله: من اسمائه وهو المعبود، اي ذاته المسمى باسم الله وسائر الاسماء هو المعبود، جلّ جلاله وعز دون الاسماء.

١ــ الشعراء ٢٤.

«قال له السائل فانا لم نجد موهوماً الّا مخلوقا قال أبو عبدالله عليه السلام لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنا مرتفعا لانا لم نكلف غير موهوم ولكنا نقول كل موهوم بالحواس مدرك به تحده الحواس وتمثله فهو مخلوق اذا كان النفي هو الابطال والعدم والجهة الثانية التشبيه اذ كان التشبيه هو صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف فلم يكن بد من اثبات الصانع لوجود المصنوعين والاضطرار اليهم انهم مصنوعون وان صانعهم غيرهم وليس مثلهم اذ كان مثلهم شبيها بهم في ظاهر التركيب والتأليف وفيما يجري عليهم من حدوثهم بعد اذ لم يكونوا وتنقلهم من صغر الى كبر وسواد الى بياض وقوة الى ضعف واحوال موجودة لا حاجة بنا الى تفسيرها لبيانها و وجودها».

الشرح

لما ادى كلامه عليه السلام في تنزيهه تعالى عن المثل والشبه الى ان ذاته تعالى شيء ينعّت بأسماء ونعوت الفاظها ومعانيها خارجة عن ذاته، الا ان معانيها مفهومات ذهنية وهمية يعرف بها ذاته تعالى كالمعبود والرحمن والرحيم وغيرها، فرجع السائل معترضا مستشكلاً فقال: فانا لم نجد موهوماً الا مخلوقا، اي كل ما نتوهمه او نتصوره فهو مخلوق، فكيف يوصف و يعرف به خالق الاشياء؟

فاجاب عليه السلام عن ذلك اوّلا بوجه النقض بانّه لو لم نتوهم ذاته بهذه المعاني الوهمية ولم نعرفه بمثل هذه المفهومات الذهنية لكان التوحيد عنا مرتفعا، اذ لا نقدر ولا نستطيع في توحيده وتعريفه الا بوسيله هذه المعاني الوهمية.

وثانيا بوجه الحل وهو انا وان لم نعرف ذاته الا على سبيل التوهم و بوسيلة المعاني المشتركة الكلية، ولكنّا مع ذلك نرجع ونلتفت الى تلك المعاني التي كانت عنوانات ومرائي بها عرفنا ذاته، فنحكم عليها بان كل موهوم باحدى القوى والحواس ظاهرية او باطنية وكل مدرك لنا باحدى المشاعر صورة كانت او معنى فهو محدود ومتمثل تحدّه الحواس وتمثله الافكار، وكل ما هو كذلك فهو مخلوق مثلنا مصنوع بفكرنا، وخالق الاشياء منزه عنه وعن معرفتنا ايضاً التي تحصل لنا بهذه الامور، فنعرف ذاته بانا لا نعرف ذاته.

وهذه غاية معرفتنا بذاته ما دمنا في هذا العالم، اذ ما لا سبب له لا يمكن العلم به الا بمشاهدة صريح ذاته واما من جهة اثاره وافعاله، لكن العلم الذي هو من جهتها لا يعرف بها

حقيقة ذاته بل يعرف كونه مبدأ لتلك الا ثار والافعال او صانعاً او نحو ذلك من المعاني الاضافية الخارجية[1]، ومع ذلك يحصل الجزم بكونه موجوداً وكونه على صفة كذا وكذا مما يليق به من النعوت الكمالية.

وقوله: اذ كان النفي هو الابطال والعدم، اراد به اثبات الحكم الكلي الذي ذكره وهو ان كل موهوم او مدرك فهو مخلوق اي موجود، لان لا يرد عليه النقص، انا نتصور اموراً لا وجود لها اصلاً، كالـلاّ موجود واللا شيء ونحوهما، فاشار الى دفعه بان هذه الامور من حيث تمثلها في الوهم موجودة مخلوقة، والنفي المحض بما هو نفي بطلان محض وعدم صرف لا حصول له اصلاً.

وقوله: والجهة الثانية التشبيه، اراد به وجها اخر لكل ما يدرك بالحواس او يتمثل في كونه مخلوقا مصنوعاً وهو كونه ذا مثل وشبيه، والتشبيه صفة المخلوق المستلزم للتركيب والتأليف، اذ كل ما يشبه شيئاً فله شيء به يشارك الاخر وله شيء اخر به يمتاز عنه فيكون مركباً وكل مركب مخلوق وكل مخلوق فله خالق، فلابد ان ينتهي المخلوقات الى خالق لا شبه له، ولذا قال: فلم يكن بدّ من اثبات الصانع لوجود المصنوعين والاضطرار المتأدي اليهم انهم مصنوعين[2]، لان كل مركب مصنوع وان صانعهم غيرهم ــ لضرورة تحقق المغايرة بين الصّانع والمصنوع ــ.

ثم لا يكفي مجرد المغايرة، اي بوجه دون وجه لاستلزام التركيب في الصانع من ذينك الوجهين، فيحتاج لتركّبه الى صانع اخر ولذا قال: وليس مثلهم، اي من كلّ وجه، اذ لو كان مثلهم ولو بوجه شبيها بهم في ذلك فيلزم التركيب الموجب للاحتياج الى الغير، ثم زاد في البيان استظهاراً بذكر نقائص المخلوقات من الحدوث والانفعالات والتغّير في الاحوال والاعدام والملكات ليدلّ دلالة واضحة على ان صانعها ومبدعها متعال عن المثل والشبه.

فثبت وتحقق ان للانسان سبيلا الى معرفة خالق الاشياء بوسيلة معان ادراكيّة يثبت بها الصانع وصفاته، ثم يعلم انه وراء ما يتصوره و يدركه و ينزهه به.

«قال السائل فقد حددته اذ ثبت وجوده قال ابوعبدالله عليه السلام لم احدّه ولكني اثبته اذ لم يكن بين النفي والا ثبات منزلة قال له السائل فله انية ومائية قال نعم لا

١ــ الخارجة ــ م ــ د.

٢ــ مصنوعون ــ م.

يثبت الشيء الا بانية ومائية قال له السائل فله كيفية قال لا لان الكيفية جهة الصفة والاحاطة ولكن لابد من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه لان من نفاه فقد انكره ودفع ربوبيته وابطله ومن شبهه بغيره فقد اثبته بصفة المخلوقين والمصنوعين الذين لا يستحقون الربوبية ولكن لابدّ من اثبات ان له كيفية لا يستحقها غيره ولا يشارك فيها ولا يحاط بها ولا يعلمها غيره قال السائل فيعاني الاشياء بنفسه قال أبوعبدالله عليه السلام هو اجل من ان يعاني الاشياء بمباشرة ومعالجة لان ذلك صفة المخلوق الذي لا تجيء الاشياء له الا بالمباشرة والمعالجة وهو تعالى[1] نافذ الارادة والمشيئة فعال لما يشاء.

الشرح

ثم رجع وقال السّائل: فقد حددته اذ اثبت وجوده، يعني انك اذا قلت: انه موجود، والوجود مفهوم حاصل في الذهن وكلما كان حاصلا[2] في الذهن فهو محدود، فيلزم كونه تعالى متصوراً محدوداً بل مخلوقا، فاجاب عليه السلام بقوله: لم احده ولكني اثبته، اذ لم يكن بين النفي والاثبات منزلة، معناه: ان اثبات الشيء بالمعنى العام لا يقتضي تحديده، فكثيراً ما يثبت الانسان أُموراً لم يتصور بعد حدودها وماهياتها كالزمان والحركة والهيولي.

واعلم ان الوجود بالمعنى العام امر عقلي متصور في الذهن مشترك بين الموجودات زائد في التصور على الماهيات، واما حقيقة الوجود الذي هو ذات الواجب جل اسمه فلا حد له ولا نظير ولا شبه ولا ند، فلا يعرف الا بتنزيهات وتقديسات واضافات خارجة عنه، فلا تنحو نحوه الاوهام والتصورات ولا ينتهي اليه البراهين والاستدلالات، ولكن يعرف بالبرهان ان مبدأ الموجودات وصانع المخلوقات موجود بالمعنى العام ثابت، اذ لو لم يكن موجوداً بهذا المعنى لكان معدوما اذ لا مخرج عنهما، و يلزم من عدمه ان لا يكون في الوجود شيء اصلا واللازم باطل بالبديهة فكذا الملزوم ضرورة افتقار الكل اليه.

قال له السائل: فله انية ومائية، اي اذا ثبت ان هذا المفهوم العام المشترك المتَصَور في الذهن خارج عن وجوده الخاص وذاته فقال السائل فاذن له انية مخصوصة ومائيّة غير مطلق الوجود هو بها هو فقال عليه السلام: نعم، لايوجد الشيء الا بنحو خاصّ من الوجود

١ــ متعال (الكافي).

٢ــ وكل حاصل ــ م ــ ط.

والمائية لا بمجرد الامر الاعم.

واعلم ان المائية لها معنيان: احدهما ما بازاء الوجود كما يقال: وجود الممكن زائد على ماهيته، والماهية بهذا المعنى ممّا يعرضه العموم والاشتراك فليست له تعالى ماهية بهذا المعنى، وثانيهما ما به الشيء هو هو، وهذا يصح له.

ثم قال له السائل: فله كيفية، انما سأل ذلك لما رأى في الشاهد كل ما له انية وماهية فله كيفية، فاجاب عليه السلام بمعنى الكيفية عنه تعالى معللاً بانها صفة متقررة كمالية زائدة على ذات ما اتصف بها، والباريء جلّت كبريائه مستغن بذاته عن كمال زائد، ووصف الكيفية بالاحاطة، لانها ممّا يغشى الذات الموضوفة بها، كالبياض للجسم والنور للارض والعلم للنفس.

قوله عليه السلام: ولكن لابّد من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه، اعلم ان كثيراً من الناس لما سمعوا وتفطنوا بان ليس لله سبحانه صفة كمالية زائدة على الذات سيّما وقد تأكد.

ذلك بما ثبت من قول امام الموحدين امير المؤمنين عليه السلام: كمال التوحيد نفي الصفات عنه تعالى لشهادة كل موصوف بحسب الحقيقة غير الصفة، زعموا ان ليس الاول تعالى عالماً وقادراً وحيّاً ومريداً وغير ذلك من صفاته الحقيقية بحسب الحقيقة بل على وجه المجاز، بمعنى ان ذاته بلا صفة مما يترتب عليه ما يترتب على صاحب هذه الصّفات، فاطلقت عليه هذه الاسماء، فهو عالم لانه ينكشف على ذاته بذاته حقائق الاشياء وكذا في القُدرة وغيرها، وزعموا ان مفهومات هذه الصفات متغايرة وذاته بسيطة صرفة، فلو صدقت عليه هذه المفهومات المتغايرة يلزم الكثرة في ذاته وهو محال.

فاذن ليس هو تعالى مّما يثبت في حقه او صدق عليه بالذات معاني هذه الصّفات، بل ذاته تنوب مناب كل منها وكل متصف بها، وهكذا زعموا في اصل صفة الوجود ومفهوم الموجود ايضاً، حتى انهم قالوا: ان معنى كونه موجوداً ليس الا انه يترتب عليه الآثار دون ان يصدق على ذاته مفهوم الوجود والموجود، وكلامهم هذا مغالطة نشأت من الخلط بين تغاير الحيثيات الوجودية و بين تغاير المفهومات الموجودة بوجود واحد بسيط صرف فوقعوا في مثل هذا التعطيل المحض، فان الشيء اذا لم يكن موجوداً بهذا المعنى العام كان معدوماً واذا لم يكن عالماً كان لا عالماً. وسنزيدك ايضاحاً لبيان ان كثرة صدق المعاني والمفهومات قد لا

يُوجب مطلقاً تركيباً لا في الذات ولا في حيثية الذات .

اذا عرفت هذا فنقول : لمّا نفي عليه السلام جهة الكيفية والصفة الزائدة عنه وعلم انّ ههنا مزلة الاقدام ومغلطة الاوهام فاشار بقوله : ولكن لا بد من الخروج منه ، اي من نفي الكيفية الزائدة عن جهة التعطيل ، وهو نفي الصّفات بالكلية والوقوع في طرف سلوب هذه الاوصاف الالهية ونقائصها ، وعن جهة التشبيه ، وهو جعل صفاتها كصفات المخلوقين .

لان من نفي عنه معاني الصّفات فقد انكر وجود ذاته وعلمه وقدرته وارادته وسمعه وبصره ودفع ربوبيّته وكونه رباً مبدعاً صانعاً قيوماً الهاً خالقاً رازقا ، ومن شبهّه بغيره بان زعم ان وجوده كوجود غيره وعلمه كعلمهم وقدرته كقدرتهم ، فقد اثبته بصفة المخلوقين الّذين لا يستحقون الربوبية ولا من شأنهم وشأن ماهيتّهم وجنسهم القريب ولا البعيد ، لان كلّ ما له ماهية ـ غير حقيقة الوجود ـ فهو محتاج الى غيره فلا يستحق الربوبية اصلاً ، ولكن لا بد ان يثبت له علم لا يماثل شيئا من العلوم وله قدرة لا يساوي شيئا من القوى والقدر وهكذا في سائر الصفات الوجودية ، وهذا هو المراد من قوله له : كيفية لا يستحقها غيره ، والا فليس شيء من صفاته من مقولة الكيف التي هي من الاجناس حتى يلزم ان يكون صفته التي هي عين ذاته ماهية مركبة من جنس وفصل فيكون ذاته مركبة .

فان اردت تحقيق هذا المقام فاعلم انّ الصفات على ضربين : ضرب منها ما هي صفات للموجود بما هو موجود فيعمّ الواجب والممكن والمجرّد والمجسّم ، ولا يلزم ان يكون الموصوف بها طبيعيا او تعليميا وهي كالعلم والقدرة والارادة ونحوها ، وضرب اخر ليس كذلك ، بل يشترط في ثبوته لشيء ان يكون ذلك الشيء موجوداً خاصّاً مقيداً بكونه طبيعياً ذا طبيعة متغيرة او تعليمياً ذا كمية .

فالاوّل كاللّون والطّعم والرائحة والصوت والحرارة والبرودة واشباهها ، والثاني كالكروية والتربيع والاستدارة والتسطيح والاستقامة والزوجية والجذر والصمم ونظائرها .

فالتي من الصفات تكون من الضرب الاوّل فحالها بعينها حال الوجود في ان التفاوت بين اقسامها بالشدة والضعف والكمال والنقص والتقدم والتأخر والاولوية وعدم الاولوية ، وهي كلها والوجود اينما تحققتْ ذات واحدة موجودة بوجود واحد لا اختلاف بينها ولا بينها وبين وجودها الا باعتبار تغاير المفهومات والا لكان الفاظها مترادفة ، وقد علمت ان تغاير المفهومات الكلية لا يقدح كلياً في بساطة الذات الموصوفة بها .

فكما ان من الوجود ما هو موجود واجب بالذات، فمن العلم ما هو علم وعالم بالذات بل هو صرف حقيقة العلم فهو علم بكل معلوم، ولو كان علما ببعض الاشياء دون بعض لم يكن صرف حقيقة العلم، وكذا من القدرة ما هو قدرة بالذات وهي صرف حقيقة التي لا اتم منها فيتعلق بكل مقدور، وهكذا في سائر الصفات الكمالية للوجود، فلكل منها فرد بسيط لا مثل له ولا شبه ولا ند ولا ضد ولا حدّ ولا برهان عليه، لما علمت ان لكل منها حقيقة بسيطة لا ماهية لها ولا جنس ولا فصل، والتفاوت بالاشد والاضعف لا يقتضي ان يكون ما به الاختلاف امراً غير ما به الاتفاق، كما في الخطين الطويل والقصير، فما به الفصل نفس ما به الاشتراك، وهذه النقائص لهذه الامور الوجودية أعني الامكان والماهية والمعلولية والتركيب انما يلحق لاجل قصوراتها عن درجة الكمال الأتم كما حقق في مقامه، وهذه المقاصد دركها يحتاج الى ذهن لطيف وفهم ثاقب وغور نافذ و بضاعة في الحكمة غير مزجاة.

ثم لما ثبت وتبين ان ليس له تعالى امر زائد او حالة عارضة، بل جميع ما له من الصفات الحقيقية ترجع الى ذاته، وان علمه كذاته واجب الوجود بالذات وكذا قدرته وارادته وسائر صفاته الكمالية ونعوته الجمالية كذاته واجبة الوجود لذاتها، وهذا ما قاله الالهيون: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فالصّادر عنه تعالى من الافعال صادر عن حاق ذاته الاحدية لا بسبب قوة زائدة او بتوسط حالة اخرى.

فاستشكل السائل فتوهم انه يلزم عليه سبحانه ان يكون في فاعليته مباشراً للاشياء وقال: فيعاني الاشياء بنفسه، اي يباشر الافعال بذاته من المعاناة وهي المباشرة والمقاساة، فاجاب عليه السلام بقوله: هو اجل من ان يعاني الاشياء بمباشرة، لان ذاته سبحانه في غاية التقدّس والتجرّد عن مخالطة الاجساد وملابسة المواد، فكيف يباشر ما ليس بجسم ولا جسماني لما هو كذلك؟ وحيث ان السّائل المذكور ما رأى من الفواعل في هذا العالم إلّا وهو مخالط لفعله الذي يصدر عنه بالذات فقاس اليه فاعليته تعالى فنبه عليه السلام على فساد هذا القياس بقوله: لان ذلك صفة المخلوق الذي لا تجيء الاشياء له الا بالمباشرة والمعالجة، ويحتمل ان يكون الصلة وما بعدها صفة احترازية للمخلوق حتى يكون اشارة الى ان من المخلوقات ايضاً ما ليس هذا شأنه فكيف الواجب جلّ ذكره.

ثم اشار الى كيفية صدور الاشياء عنه من غير مزاولة ومقارنة فقال: وهو تعالى نافذ الامر والمشيئة فعال لما يشاء، بمعنى ان صدور الاشياء عنه بمجرّد مشيئته لها، فنفس مشيئته

وارادته التي هي عين ذاته يصدر عنه عالمي الامر والخلق، اما عالم الامر وهي الكلمات الوجودية التّامات كلها المعبّر عنها بقول كن فصدورها عن نفس ذاته ومشيئته، واما عالم الخلق وهي الاجرام والمقادير ولواحقها فصدورها بواسطة الامر كما قال: انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون[1].

الحديث السابع
وهو الثالث والعشرين والمائتان

«عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن محمد بن عيسى عمن ذكره قال سئل ابو جعفر عليه السلام أيجوز ان يُقال إن الله شيء قال يخرجه عن الحدّين التعطيل والتشبيه».

الشرح

قد سبق تفسيره فلا نعيده.

باب انه لا يعرف الا به
وهو الباب الثالث
من كتاب التوحيد وفيه ثلا ثة احاديث:
الحديث الاول
وهو الرابع والعشرون والمائتان

«علي بن محمد عمن ذكره عن احمد بن محمد بن عيسى بن حمران» النهدي ابي جعفر كوفي الاصل نزل جرجرايا وروى عن ابي عبدالله عليه السلام ثقة «صه» «عن الفضل بن السكن» مجهول «عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام اعرفوا الله بالله والرسول بالرّسالة وأُولي الامر بالامر بالمعروف والعدل والاحسان ومعنى قوله عليه السلام إعرفوا الله بالله يعني ان الله خلق الاشخاص والانوار والجواهر والاعيان[2] والابدان والجواهر

١ــ يس ٨٢.

٢ــ والاعيان فالاعيان (الكافي).

الارواح وهو جلّ وعز لا يشبهه جسماً ولا روحاً وليس لاحد في خلق الروح الحساس الدراك أمر ولا سبب، هو المتفرّد بخلق الارواح والاجسام فاذا نفى عنه الشبهين شبه الابدان وشبه الارواح فقد عرف الله بالله و اذا شبهه بالروح أو البدن أو النور فلم يعرف الله بالله».

الشرح

اعلم ان معرفة الله بالله له وجهان: احدهما ادراك ذاته بطريق المشاهدة وصريح العرفان، والثاني بطريق التنزيه والتقديس، فان ما لا سبب له ولا جزء فيه لا بحسب الخارج بالفعل كالمادة والصورة ولا بالقوة كالاجزاء المقدارية للمتصل الواحد ولا بحسب العقل كالجنس والفصل، لانه محض حقيقة الوجود والوجوب فلا برهان عليه ولا حد له، واذ لا صفة له ولا شيء اعرف منه فلا رسم له، واذ ليست حقيقة الوجود ماهية كلّية فلا صورة لها في العقل حتى يعرف بها ــ كما في الماهيات التي ليست هي عين الوجود ــ فاذن لايمكن معرفته تعالى الا باحد الوجهين المذكورين.

اما الوجه الاوّل فغير ممكن لاحد في الدنيا ما دام تعلق النفس بهذا البدن الدنيوي الكثيف، وامّا قول امير المؤمنين عليه السلام: ما رأيت شيئاً الّا ورأيت الله قبله، فذلك لظهور سلطان الاخرة على ذاته. وانى يتحقق هذا المقام الا لمثله عليه السلام من الصديقين الذين يستشهدون به تعالى على الاشياء لا بالاشياء عليه كما في قوله تعالى اشارة الى الفريقين: سنريهم آياتنا [١]... الآية.

فبقى الوجه الثاني، وهو ان يستدل اولا بوجود الاشياء على وجود ذاته ثم يعرف ذاته بنفي المثل والشبه عنه، لان ما سواه سواء كان روحا او جسماً جوهراً او عرضاً مخلوق له تعالى، والمخلوق لا يساوي الخالق لا في الذات حتى يكون مثلا له ولا في الصفات حتى يكون شبهاً له، ولان صفاته ذاته فلو ساواه شيء في الصفة لساواه في الذات فيلزم ان يكون مثلا فيلزم تعدد الخالق الاله وهو محال.

فاذا نفى عنه ما عداه وسلب عنه شبه ما سواه سواء كانت ابداناً او ارواحاً، فعرف انه منزه عن ان يوصف بشيء غير ذاته أو يصدق عليه معنى غير ذاته، فغاية معرفته ان يعرف بالبرهان ان لا يمكن معرفته بشيء غير نفسه ولا لشيء غير نفسه، ولاجل هذا قال اعرف

١ــ فصلت ٥٣.

الخلق به:سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وقال: ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار، وان الملأ الاعلى يطلبونه كما انتم تطلبونه .

فان قلت: لا حجاب بين الله تعالى و بين الملك المقرب والعقل الاوّل والروح الاعظم فكيف لا يشاهده وقد ارتفع الحجاب؟

قلنا: حجابه وجوده و بقاء انيته .

قال يعقوب بن اسحق الكندي: اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته، فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه ان يلحظ المفيض، فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له، لانّها اغزر و اشد استغراقا لنا. انتهى.

فما دامت هو ية العبد باقية فهو بعد في حجاب انيته وذاته، لا يمكن له الوصول التام ــ فان تجرد نفسه عن البدن ــ كما قيل:

بيني وبينك انى ينازعني فارفع بلطفك اني من البين

واما اذا فنى عن ذاته واندك جبل انيته فعند ذلك يعرف الحق بالحق لاستغراقه فيه وغيبته عن كل شيء حتى عن نفسه وعن استغراقه و شهوده، لانه لو نظر الى شهوده او آثر عرفانه لانه عرفان فهو بعد محجوب بشهوده عن المشهود و بعرفانه عن المعروف به فلم يجد حق الوصول؛ فما وصفناه حال الملائكة المهيّمين واعاظم الانبياء والاولياء الكاملين صلوات الله على نبينا وآله وعليهم اجمعين.

ولا يبعد ان يراد بالملأ الاعلى والعقول المذكورين في الحديث ان كان النقل صحيحاً غير المهيمين من الملائكة، بل الارواح المدبرة السماو ية لوصفها بالطلب، واسم العقل انما يقع للجواهر العقلية التي هي وسائط صدور الاجرام عن البارئ من جهة تعقلها لذواتها والتفاتها بها. واسم الملك ايضاً لكونه مأخوذاً من الالوكة وهي الرسالة انّما يطلق على الذين هم رسل الله النازلة الى خلقه.

ولنرجع الى ما فارقناه فنقول: ان في كلامه عليه السلام فوائد:

الاولى انه ذكر الاشخاص والانوار كأنهما امرين متقاسمين متقابلين، فاراد بالاشخاص الصّور الجسمية الخارجية ذوات الاوضاع وهي ليست مدركة بذواتها ولا ظاهرة لذواتها ولا لغيرها، وانما ادركت وظهرت لغيرها بصورة اخرى حسية او عقلية ، واراد بالانوار

تلك الصور الادراكية التي هي بذواتها مدركة ظاهرة للقوة الادراكية الحاسة او العاقلة، فحيث جعل الانوار قسيماً للاشخاص نَبَّهَ على ان الاجسام الخارجية مظلمة الذوات وان لا ظهور لها في نفسها من حيث وجودها الخارجي لا لنفسها كالارواح ولا لغيرها كالعلوم والادراكات، ونبّه على أنّ الارواح وادراكاتها كلها انوار لانها ظاهرة بنفسها لا بصورة اخرى.

الفائدة الثانية انه جعل الجواهر قسيماً للاعيان اي الابدان، لانّ عطف الابدان عليه عطف تفسيري، ثم فسّر الجواهر بالارواح تنبيهاً على ان الابدان لا تجوهر لها الّا بالارواح، لانها بالحقيقة قائمات بانفسها لا في محلّ بخلاف الاجساد، لانها مركبة من هيولي وجودها بالقوة ومن صورة حالّة فيها غير قائمة بنفسها.

الفائدة الثالثة ان قوله: ليس لاحد في خلق الروح الحساس الدرك امر ولا سبب، دال على ان وجود الارواح بابداع الله ايّاها بلا توسط شيء اخر وسبب قابلي او استعداد قابل او سبق حركة فلكية أو مُضي زمان. فاذا ثبت ان وجود الارواح منه تعالى بلا مشاركة امر وقد علمت من قوله: الجواهر الارواح، ان وجود الابدان من الارواح كوجود الفرع من الاصل وكوجود الظل من ذي الظلّ، وانتج القولان: ان الارواح والابدان كليهما مخلوقان له تعالى بلا مشاركة احد مع تقدم احدهما على الاخر، ولهذا استنتج قوله: هو المتفرّد بخلق الارواح والاجسام، ليظهر ان الكل اذا كان مخلوقا له تعالى والمخلوق لا يساوي الخالق في ذاته ولا في وصفه فقد انتفى عنه شبه الارواح وشبه الابدان، فاذا انتفى هذان الشبهان، وليس في المخلوقات الا الارواح والابدان و ما يعرض لهما، والاعراض بمعزل عن توهم الشبه لانها تابعة لا توجد بدون المتبوع من احدهما. فاذن قد انتفى عنه تعالى شبه شيء من الاشياء.

فمن عرف الله بانه لا يشبه شيئاً من الاشياء ولايشبهه شيء فقد عرف الله بالله لا بغيره، ومن وصفه بشيء او شبهه بغيره سواء كان نوراً او روحاً فلم يعرف الله بالله.

الحديث الثاني

وهو الخامس والعشرين والمائتان

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن عقبة

بن قيس بن سمعان عن ابي ريحة[1] » بالراء المهملة، وفي نسخة ابي زبيحة بالزاي المضمومة و بعدها الباء المنقطة تحتها نقطة المفتوحة قبل الياء المنقطة تحتها نقطتين «مولى رسول الله صلى الله عليه وآله» صفة لابي زبيحة وابن عقبة المذكور، مجهول كما ذكره بعض اهل الرجال. «قال سُئِلَ أمير المؤمنين عليه السلام بم عرفت ربك قال بما عرفني نفسه قيل وكيف عرفك نفسه قال لا يشبهه صورة ولا يحس بالحواس ولا يقاس بالناس قريب في بعده بعيد في قربه فوق كل شيء ولا يقال شيء فوقه أمام كل شيء ولا يقال له امام داخل في الاشياء لا كشيء داخل في شيء و خارج من الاشياء لا كشيء خارج من شيء سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره ولكل شيء مبتدأ».

الشرح

معنى قول السائل: بِمَ عرفتَ ربّك ؟ أي بأيّ وسيلة عرفتَ ؟ فاجاب عليه السلام: بما عرفني نفسه، اي بتعريف الله اياي نفسه لا بتعريف غيره من معلم اخر او نقل رواية او سماع او شهادة أحد أوغيرها، فـ «ما»» مصدرية لا موصولة، ومن ههنا خرج معنى آخر لقوله عليه السلام: اعرفوا الله بالله في الحديث السابق.

فسئل عليه السلام: كيف عرفك الله نفسه؟ فاجاب بانه: لايشبهه صورة مجرّدة كانت كصور العقول والنفوس، او مادية كصور الاجسام، وان ليس من شأنه ان يُدرك بحس او يتمثل في عقل او يُنال بمثال او يُعقل بقياس يستعمله الناس، وانما نُسِبَ القياس الى الناس لاختصاص استعماله بهم لتوسط منزلتهم بين العقل الخالص والوهم، اذ الملائكة لايدركون الاشياء بالقياس لارتفاع درجتهم عن الفكر وكذا الحيوانات لانحطاط درجتها عن ذلك.

ثم لما ذكر تنزيهه سبحانه عن مشاركة شيء من الاشياء، فكان في التنزيه على هذا الوجه مظنة التعطيل، وقد زَلّتْ أقدام كثيرمن المنزّهة في هذا المقام حتى وقعوا في التعطيل، كما زلّت اقدام كثيرمن مُثبتي الصّفات حتى وقعوا في التشبيه، فكل من الفريقين نظروا بالعين العوراء والحدوا وحادوا عن الطريق المثلى.

اما المعتزلة فنظروا بالعين اليمنى وعطلوا الله عن الخلق والفعل.

وامّا الصفاتية فنظروا بالعين اليسرى فشبهوه بالخلق.

١ــ قيس بن سمعان بن ابي ربيحة (الكافي)

اراد ان يشير الى حقيقة الامر الجامع للامرين المتوسط بين الحدين، اذ كان عليه السلام امام أئمة العرفان وسيّد سادة الايقان والايمان وقد عرف الله بالله وكما قال تعالى في القران: «واذا سألك عبادي عني فاني قريب»[١]، وقال تبارك وتعالى: «ونحن اقرب اليه من حبل الوريد»[٢] وقال: «ما يكون من نجوى ثلا ثة الا هو رابعهم[٣]... الايه»، وقال: «وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى»[٤]، فقال: قريب في بعده بعيد في قربه، اما كونه قريبا: فلان قوام الفعل بالفاعل والكل من افعاله، واما كونه بعيداً لتجرد ذاته عن الخلق واستغنائه عن كل شيء.

ولما كانت جهة قربه على هذا الوجه هي بعينها جهة بعده وكذلك بالعكس، نبّه عليه بهذا الكلام وقال: فوق كل شيء، لاحاطته بالاشياء احاطة معنوية وجودية، ولا يقال: شيء فوقه، اذ لاحدّ لوجوده و وجوده فوق مالا يتناهى، وقوله: امام كل شيء، لانه مبدأ الاشياء، ولايقال له: امام، إذ لا مبدأ له، قوله: داخل في الاشياء، دخول المقوم الموجود فيما يتقوم به، لا كدخول الجزءِ في الكل ــ سواء كان جزء خارجيّا او ذهنياً ــ بل نحو اخر لا يعرفه إلّا الرّاسخون، وقوله: خارج من الاشياءِ لانه تام الحقيقة بل فوق التمام حيث يفيض من وجوده وجود الاشياء وليس خروجه منها كخروج شيء منفصل عن شيء.

واعلم ان هذه المعارف مما تقصر العبارة عن حق بيانها ولا يمكِن تفهيمها لاحد ممن لم يذق هذا المشرب بالوجدان عقيب البرهان ولا يحصل ذلك الا بتعريف الله وتعليم من لدنه لمن كان على بينّة من ربّه.

ثم لما ذكر كيفية معيته تعالى للاشياء على هذا البيان الذي ليس فوقه بيان رجع الى التنزيه ونزهه عن ان يكون لاحد غيره مثل هذه المعية الموصوفة فقال: سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره واشار الى برهانه بقوله: لكل شيءٍ مبتدءً، لان الواو حاليةِ والجملة حال والعامل فيها معنى الاشارة، و بيانه: ان هذه المعية المذكورة معية قيومية ولا شيء غيره قيوماً للاشياء، اذ كل شيء غيره فله مبدأ فليس شيء منها مبدأ لما سواه.

١ــ البقرة ١٨٦.

٢ــ ق ١٦.

٣ــ المجادلة ٧.

٤ــ الانفال ١٧.

فان قلت: اليست النفس الناطقة مع تجرد ذاتها ومباينتها للبدن لا يخلو عنها عضو من الاعضاء ولا جزء من الاجزاء ولا قوة من القوى فهي ملابسها، وليست بداخلة وهي مباينها وليست بخارجة وهي قريبة من اجزاء البدن في بُعدِها و بعيدة في قربِها، فيكون نسبتها الى البدن نسبة البارئ الى العالم؟

قلنا: هيهات! وجوه الفرق كثيرة بين النسبتين ذكرها يؤدي الى التطويل، ثم لو سلم من ذكرت من كيفية النسبة فهي بالاضافة الى جرم صغير من اجسام العالم لا بالنسبة الى الارواح الكلية والجزئية باجمعها والاجرام العالية والسّافلة فاين المضاهاة بين النسبتين؟ نعم! حال النفس وكيفية ارتباطها بالبدن اقرب النسب من نسبة الاله الحق الى العالم.

ومما روى عن النبي صلّى الله عليه وآله في هذا الباب انه قال: انه فوق كل شيء وتحت كل شيء، قد ملأ كل شيء عظمته فلم يخل منه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا هواء، وهو الاول لم يكن قبله شيء وهو الآخر ليس بعده شيء وهو الظاهر ليس فوقه شيء وهو الباطن ليس دونه شيء، فلو دليتم على الارض السفلى لهبط على الله.

وفي كتب العامة كالمشكوة والمصابيح وغيرها احاديث متقاربة قريبة المعنى مما ذكر.

وقد روى انه قال موسى عليه السلام: أقريب انتَ فاناجيك أمْ بعيدٌ فاناديك؟ فاني أُحسّ حسن صوتك ولا اراك فاين انت؟ فقال الله: انا خلفك وامامك وعن يمينك وشمالك، انا جليس عند من يذكرني وانا معه اذا دعاني.

الحديث الثالث

وهو السّادس والعشرين والمائتان

«محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبدالله عليه السلام اني ناظرت قوما فقلت لهم ان الله جل جلاله أجَلّ وأكرم من ان يعرف بخلقه بل العباد يعرفون بالله فقال رحمك الله».

الشرح

قد مضى شرحه، وقوله: يعرفون، بصيغة المجهول وهو الظاهر، او المعلوم اي العباد يعرفون الاشياء بالله.

باب ادنى المعرفة

وهو الباب الرابع من كتاب التوحيد
وفيه ثلاثة احاديث:
الحديث الاول
وهو السّابع والعشرون والمائتان

«محمد بن الحسن بن عبدالله بن الحسن العلوي وعلي بن ابراهيم عن المختار بن محمد بن المختار الهمداني» الذي في رجال الفاضل الاسترابادي: المختار بن بلال بن المختار بن ابي عبيد روى عن فتح بن يزيد الجرجاني روى عنه الصفار «لم»[1] وفي نسخة: ابن بلال «جميعاً عن الفتح بن يزيد» الجرجاني صاحب المسائل لابي الحسن عليه السلام، واختلفوا ايّهم هو؟ الرضا ام الثالث عليهما السلام؟ والرجل مجهول والاسناد مدخول «صه» وفي الفهرست الشيخ: فتح بن يزيد الجرجاني من اصحاب الهادي له كتاب روى عنه المختار بن بلال ابن المختار «عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن ادنى المعرفة فقال الاقرار بانه لا اله غيره ولا شبه له ولا نظير له[2] وانه قديم مثبت موجود غير فقيد وانه ليس كمثله شيء».

الشرح

عن ادنى المعرفة اي اقل ما يحصل به الدخول في الاسلام ولا يسع لاحد من الناس التجاوز عنه وهو الاقرار بهذه الامور، وقوله: مثبت موجود، تأكيد لوجود الموصوف بعدم الشريك في الالهية وسلب الشبه والنظير مع السرمدية والدوام، فان مجرد الاتصاف بالامور الكلية العقلية لا يوجب الحصول بالفعل في العين.

فانّ الحكماء اثبتوا اولاً في علمهم المسمّى بالعلم الكلي والفلسفة الاولى صفات واجب الوجود ووحدانيته واحديته ثم اثبتوا في علمهم المسمى بالالهي ومعرفة الربوبية وعلم المفارقات ذاته تعالى وصفاته.

وقوله: غير فقيد، اي غير عادم لشيء من الاشياء، لان الكل له ومنه ولهذا ليس

١ــ اي من الذين لم يروعن الائمة عليهم السلام.

٢ــ ولانظير (الكافي).

كمثله شيء، اذا الصّادر من الشيء لا يساو يه في الوجود، والفعل لا يشابه الفاعل.

واعلـم ان للتوحيد وسائر معارف الايمان اربع درجات وهي في التمثيل كقشر الجوز وقشر قشره ولبّه ولب لبّه.

الدرجة الاولى في التوحيد ان يقول باللسان لا إله الّا الله وقلبه غافل عنه او منكر له كتوحيد المنافق.

والثانية ان يصدّق بمعنى اللفظ قلبه كما يصدق[1] به عموم المسلمين وهو اعتقاد وليس بعرفان.

والثالثة ان يعرف[2] ذلك بطريق الكشف بالبرهان بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين، وذلك بان يرى اشياء كثيرة ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار.

والرابعة ان لا يرى في الوجود الا واحداً وهو مشاهدة الصديقين، و تسميّه الصوفية الفناء في التوحيد.

فالاوّل موحّد بمجرد اللسان و يعصم ذلك صاحبه في الدنيا عن السيف والسنان.

والثاني موحد بمعنى انه معتقد بقلبه مفهوم لفظه وقلبه خال عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه، وهو عقدة على القلب وليس فيه انشراح وانفتاح[3] ولكنه يحفظ صاحبه عن العذاب في الآخِرة و يصح به صلوته وصومه وسائر أعماله الحسنة و يثاب بها في الاخِرة، وهذا العقد قابل للتضعيف والتحليل بالحِيَلْ وهي البدعة، ولدفع حيلة المبتدعين حِيَلْ يقصد بها احكام هذه العقيدة على قلوب المسلمين و يسمى كلاماً وصاحبها متكلماً، والمتكلم في مقابلة المبتدع ومقصده دفع المبتدع عن تحليل هذه العقيدة[4] عن قلوب العامة بالمجادلة.

والثالث موحّد بمعنى انه لم يشاهد الّا مؤثراً واحداً، و يرى انه لا فاعل بالحقيقة الّا واحد، والوسائط مترتبة في القرب والبعد منه تعالى لصدورها منه على الترتيب الضروري لا لكونها علل الايجاد بخلاف ما عليه الاشاعرة، وقد مر في بعض الاحاديث: انه تعالى اجلّ من ان يباشر الاشياء.

١ــ صدق «الاحياء».

٢ــ يشاهد «الاحياء».

٣ــ انفساح «الاحياء».

٤ــ العقدة «الاحياء».

والرابع موحد بمعنى انه لم يحضر في شهوده غير الواحد الحق، فلا يرى الكل من حيث هو كثير بل من حيث هو واحد، لان الماهيات المختلفة لا وجود لها الّا بالوجود، والوجود بذاته موجود وله حقيقة واحدة متفاوتة الدرجات والمقامات، ولكل مقام خواص ولوازم ينتزع منه و يصدق عليه وهي المسمّاة بالماهيات والاعيان الثابتة التي ما شمّت رائحة الوجود ولا هي مجعولة، وكذا الاعدام والنقائص لا يتعلق بها جعل وتأثير اذ لا وجود لها.

فالحقيقة على صرافة وحدتها الذاتية التي لا مثل لها ولا شبه ولا ندّ ولا ضد، اذ ليست هذه الوحدة وحدة عددية يحصل بتكررها العدد سواء كان في العين او في الذهن، ولا جنسية ولا نوعية ولا مقدارية ولا غير ذلك من اقسام الوحدات.

فهذا هو الغاية القصوى في التوحيد. فالاول كالقشر الخارجة من الجوز، والثاني كالقشرة الداخلة منه، والثالث كاللب، والرابع كالدهن المستخرج من اللب.

وهذا ما ذكره الغزالي في كتاب الاحياء تمثيلاً لمراتب التوحيد الاربع، وعليك بالموازنة بين المثال والممثل له في نفس المراتب ثم في احكامها ليتضح لك و يستخرج بهذه الموازنة احكام كل مرتبة ايضاً، وان كانت الاذهان قاصرة عن ادراك المرتبة الاخيرة واحكامها ولكن لا اقلّ من التسليم وعدم التلقي بالجحود والانكار. والله ذو الفضل العظيم.

الحديث الثاني
وهو الثامن والعشرون والمائتان

«علي بن محمد عن سهل بن زياد عن طاهر بن حاتم في حال استقامته» قال الطوسي رحمه الله في فهرسته: غال كذاب اخو فارس، وفي موضع اخر: طاهر بن حاتم بن ماهويه روى عنه محمد بن عيسى بن يقطين[1] غال، وقال في كتاب اخر: انه كان مستقيماً ثم تغير واظهر القول بالغلو، وقال ابن الغضائري: طاهر بن حاتم بن ماهويه القزويني اخو فارس كان فاسد المذهب ضعيفا، وقد كانت ايضاً له حالة استقامة كما كانت لاخيه ولكنها لا تثمر «انه كتب الى الرجل» يعني الكاظم عليه السّلام، كانوا لا يسمونه باسمه خوفا من اعدائه، وكان عليه السلام مستوراً محبوساً «ما الذي لا يجتزأ في معرفة الخالق بدونه فكتب اليه لم يزل عالما وسامعا و بصيرا وهو الفعال لما يريد وسئل ابو

---

١ ــ محمد بن عيسى بن عبيد «ست».

جعفر عليه السلام عن الذي لا يجتزأ بدون ذلك عن معرفة الخالق فقال ليس كمثله شيء ولا يشبهه شيء لم يزل عالما سميعاً بصيراً».

الشرح

الاجتزاء الاكتفاء، وقد اشرنا الى ان للايمان مراتب، والذي كلف به من العقائد جميع المكلفين قويّهم وضعيفهم وعليه يتوقف صحة اعمالهم كصلوتهم وصومهم وزكوتهم وحجّهم وطاعتهم وميراثهم[1] وكفهم عن معاصيهم وسيّئاتهم و بدونه لا ينتفعون بالطاعات ولا يُثابون بترك السيئات ولا يقع لهم النجاة من العذاب يوم الجزاء والحساب، هو ان يعتقدوا ان لهم الهاً واحداً لا شريك له في مُلكهِ وانّه دائم لا يزول وانّه قادر على كلّ شيء فعال لما يريد عالم بالجزئيات فيسمع و يرى فيجيب الدعوات و يقضي الحاجات وانه أرفع واجلّ من كل شيء فليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

فهذه عقائد تجب على كل عاقل بالغ ان يعتقدها، اذ يصعب على كلّ احد منهم دركه ولا حاجة الى تقرير الادلة الكلامية، بل الغرائز مجبولة على الاذعان بها والقبول عند القاء الملق اياها عليهم وتلقينهم بها لولا بدع المبتدعين ووساوس المضلّين، فيقع الاحتياج عند ذلك الى من يحرس هذه العقائد ويحفظها عليهم عن تحليل اهل البدع ولو بمقدّمات جدليّة ومسلمات عند الخصم، إذْ الغرض من صنعة الكلام دفع شرّهم عن عقائد القلوب ولو باستعمال الحيل الكلامية، كما ان الغرض من الجهاد والمحاربة مع الكفار دفع شرهم عن الابدان ولو بالخدع، والحرب خُدْعَة.

واما معرفة هذه الامور من العلم بالله وتوحيده وذاته وصفاته وكيفية علمه وقدرته وسمعه و بصره ومشيئته وارادته بنور البصيرة ومشاهدة الباطن فهي امر وراء اعتقاد العامي وايمان الكلامي، وليس ذلك ممّا يتيسّر[2] لكل احد اويقع في وسع كل مكلف، بل هو نور من انوار فضل الله يختص بن من يشاء من عباده.

١ــ مبراتهم ــ م ــ ط.

٢ــ تيسر ــ م.

الحديث الثالث
وهو التاسع والعشرين والمائتان

«محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن الحسن بن علي بن يوسف بن بقاح»، بالباء المنقطة تحتها نقطة والقاف المشددة والهاء غير المعجمة، كوفي ثقة مشهور صحيح الحديث روى عن اصحاب ابي عبدالله عليه السلام «صه» وفي «ست» في ترجمة معاذ بن ثابت: الحسن بن علي بن يوسف المعروف بابن بقاح «عن سيف بن عميرة» غير مذكور في كتب الرجال التي نراها «عن ابراهيم بن عمر» اليماني «قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول إِنَّ امرَ الله عجيب[1] الا انه قد احتج عليكم بما قد عرفكم من نفسه.

الشرح

يعني ان معرفة ذاته وصفاته الحقيقية كما هي فوق ادراك كل احد، تكلّ العقول والاذهان و يبهر الالباب عن كنه جلاله وغور عزه وكماله، الا انه مع ذلك لكل احد نصيب عن لوامع اشراقات نوره قل او كثر، فله الحجة على كل احد بما عرفه من آيات وجوده ودلائل صنعه وَجوده فوقع التكليف بمقتضى المعرفة والعمل بموجب العلم.

باب المعبود

وهو الباب الخامس من أبواب كتاب التوحيد والغرض منه ان المعبود هل هو مفهومات الأسماء الحسنى التي امور كلية عقلية او هو الذات المسمى بها وهو المراد من المعنى في قوله الصادق عليه السلام: ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد، واما كون الاسم بمعنى اللفظ إلـهاً معبوداً فالظاهر انه لم يذهبْ اليه وهم أحد، وكذا المراد من اختلافهم من كون الاسم عين المسمى أو غيره، وسيتضح لك حقيقة الحال وكنه المقال في كلا المقامين، وفيه ثلاثة احاديث:

الحديث الاول
وهو الثلاثون والمائتان

«علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد عن الحسن بن محبوب عن ابن رئاب

---

١ ــ كله عجيب (الكافي).

وعن غير واحد عن أبي عبدالله عليه السلام قال من عبد الله بالتوهم فقد كفر ومن عَبَدَ الاسم دون المعنى فقد كفر ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك ومن عبد المعنى بايقاع الاسماء عليه بصفاته التي وصف بها نفسه فعقد عليه قلبه ونطق به لسانه في سر أمره[1] وعلانيتهِ فأولئك من شيعة[2] امير المؤمنين عليه السلام حقاً وفي حديث آخر: اولئك هم المؤمنون حقاً».

الشرح

قوله عليه السلام: من عبد الله بالتوهم، المراد من التوهم أحد معنيين: اما الاعتقاد المرجوح او نفس المعنى الذي في الوهم والذهن بان يعتقد المعبود وهو الامر المُتصَوَّر المُرتَسِم في الذهن، ولا شك ان هذا الاعتقاد كفر وكذا التوهم الضعيف الذي لم يبلغ حدِّ الاذعان.

وقوله: من عبد الاسم، اي مفهوم اللقب ومعنى المشتق دون المعنى، اي الهوية الالهية والذات الاحدية فقد كفر، لانه عبد الشيء الذي لا وجود له، اذا المفهوم الكلي لا يوجد نفسه الآ في الوهم، والله منزه عن ان يكون مفهوماً كلياً.

وقوله: ومن عبد الاسم والمعنى، أي عبد مدلول اللفظ الكلي وعبد الذات الحقيقية جميعاً فقد أشرك، اذ عبد اثنين وضمَّ مع المعبود الحقيقي غيره في العبادة.

وقوله: ومن عبد المعنى، أي الحقيقة الالهية بايقاع الاسماء عليه بمعانيها ومدلولاتها الكلية، وهو المراد بقوله: بصفاته التي وصف بها نفسه، كما في قوله تعالى: «وهُو السَّميعُ العَليم[3]، وهو العزيزُ الحَكيم[4]» وقوله «هُو اللهُ الذي لا إله الآ هُو عالمُ الغيبِ والشهادةِ هو الرحمٰنُ الرحيم، هو الله الذي لا إلهَ الا هوَ الملكُ القدُّوس السلام المؤمنُ المهيمنُ العزيزُ الجبار المُتكبر سبحان الله عمّا يُشْرِكونَ، هوَ الله الخالق البارئُ المصورُ لَهُ الاسماءُ الحُسْنىٰ»[5]، الى غير ذلك مما وصف الله به نفسه في كتابه أو في سنة رُسُلهِ.

ولا شك انها معان مختلفة ومفهومات متكثرة لكنها مع اختلافها وكثرتها مما يصدق على ذات واحد احد ليس فيه شوب كثرة بوجه من الوجوه أصلاً، لانه محض حقيقة الوجود

١ــ سرائره (الكافي).

٢ــ فاولئك اصحاب (الكافي).

٣ــ البقرة ١٣٧.

٤ــ آل عمران ٦.

٥ــ الحشر ٢٢ ــ ٢٤.

الصّرف الذي لا اتمّ منه، وهذه الصفات ليست مما يقتضي وجودها في شيء كثرة ــ لا في الذات ولا في الجهات ــ كما وقعت الاشارة اليه، وسيظهر لك في تضاعيف أقوالنا في مُسْتأنف الاحاديث الآتية تمام ظهور إن شاء الله الحكيم. فانتظره مترقّباً مفتّشاً.

وقوله: فعقد عليه قلبه، الضمير في عليه راجع الى ايقاء الاسماء، أي اعتقد باطنه ان ذاته تعالى وإن جلّ وعظم عن أن يكتنه بكنهه أو يقع في وهم أو عقل، الا انه مما يصدق عليه معاني هذه الاسماء وتوصف بها من غير لزوم كثرة أو تغير.

فان قلت: اذا استحال حصول الحقيقة الالهية والهوية الاحديّة الوجودية في شيء من المدارك والعقول، فمن أين يُعرف اتصافه بهذه الصفات وكيف يُحكَمُ عليه بصدق مدلولات هذه الاسماء؟

قلنا: البرهان العقلي يؤدي بنا الى أن نعتقد ان سلسلة افتقار الممكنات ينتهي الى مبدأ موجود بذاته بلا سبب، وانه أحديّ الذات بلا تركيب بوجه وكونه تام الحقيقة بلا نقص وقصور، وانه صرف الحقيقة الذي لا اتم منه، وانّ له من كل ما هو كمال الموجود بما هو موجود غاياتها ونهاياتها، وحيث لا مخرج عن النقيضين فله من كل صفة كمالية ونعت وجودي أشرفها واتمّها وأرفعها، فله الاسماء الحسنى والصفات العظمى والامثال العلياء.

و بالجملة ليس من شرط الحكم على امر بمحمولات عقلية واوصاف كلية ان يوجد ذات الموضوع في العقل و يتصور و يتمثل فيه بالكنه، بل يكفي لذلك تصوّر مفهوم عنواني يجعل عنواناً لعقد حملي يجزم العقل بسراية الحكم الموقع على العنوان الى ما يطابقه في الواقع وان لم يدرك العقل كنهه؛ وقد سبق منا مثل هذا المعنى.

قوله: ونطق به لسانه في سِرّ أمره وعلانيته، هذا الكلام يدخل بظاهره على ان الاقرار باللسان شرط تحقّق الايمان كما ذهب اليه كثير من الناس.

والتحقيق: ان الاقرار والتنطق غير داخل في حقيقة الايمان لكنه واجب في الشرع من جهتين:

احدهما عند الامام واهل الاسلام ليجري عليه احكام المسلمين.

وثانيهما من جهة وجوب الصلوة المشتملة على ذكر الله و بعض اسمائه الحسنى، ولا يبعد ان يكون قوله: في سر أمره وعلانيته، اشارة الى هاتين الجهتين.

قوله: فاولئك من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام حقاً، لانّ غيره عليه السلام من

أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وآله كانوا من أهل الشريعة الظاهرة التي عليها مدار الاحكام الاسلامية والتكاليف البدنية، وكانوا يعبدون الله بصفاته التشبيهية على مفهوماته الاولية حتى الاستواء والاتيان والمجيء والابتلاء واثبات الجوارح والاعضاء عملاً بظاهر التنزيل لجهلهم بالتأويل، ولهذا سميت أصحابهم أهل السنة والجماعة، لان غاية أعمالهم المحافظة على نظام الدنيا وضبط الجماعة بالجمعة والاعياد والجيوش والعبادات التي ينوط بها المصالح الدنيوية وضرب من النجاة الأُخْروية التي لعامة المسلمين لو لم يكن في نفوسهم ذمائم الأخلاق وفي قلوبهم أمراض الجاهلية.

وأما أمير المؤمنين عليه السلام فكان عارفاً بالله بالحقيقة وعالماً بأسرار القرآن، عابداً له في سِرّ القلب وعلانية البدن، عاملاً بمقتضى التأويل كما في حروبه مع أهل الزيغ من المسلمين، حافظاً لأديان الناس عن الزيغ والبدعة وأبدانهم عن الفتنة والآفة، فلا جرم أصحابه وشيعته كانوا مؤمنين حقاً عارفين بالله موحّدين له عن التشبيه والتعطيل، عابدين للذات الاحدية ــ لا للاسماء والصفات ــ عبادة في السِرّ والعلن وطاعة بالقلب والبدن، فهم لاجل ذلك صاروا من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام حقاً.

ألّا ترى ان كميل بن زياد النخعي الذي قال: أصبحتُ مؤمناً حقاً، وصدّقه رسول الله صلّى الله عليه وآله فيما قال كان من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام[1]؟

الحديث الثاني

وهو الحادي والثلاثون والمائتان

«علي بن ابراهيم عن أبيه عن النضر بن سويد عن هشام بن الحكم انه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن أسماء الله واشتقاقها، الله مما هو مشتق قال فقال لي يا هشام[2] انه مشتق من اله والإلٰه تقتضي مألوهاً والاسم غير المسمّى فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد أَفَهِمْتَ يا هشام؟ قال فقلت زدني قال ان لله تسعة وتسعين إسماً فلو كان الاسم هو المسمّى لكان كلّ اسم منها إلهاً ولكن لله معنى يدل عليه بهذه الاسماء وكلّها غيره ياهشام الخبز اسم للمأكول والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس والنار اسم للمحرق أَفَهِمْتَ

١ــ الله (الكافي).

٢ــ كذا في جميع النسخ، والظاهر: هو زيد بن حارثة.

ياهشام فهما تدفع به وتناضل به أعداءنا والمتخذ[1]ين مع الله جلّ وعزّ غيره؟ قلت نعم قال فقال نفعك الله به وثبتك ياهشام، قال هشام فوالله ما قهرني أحد في التوحيد حتى قمت مقامي هذا».

الشرح

الاشتقاق افتعال من الشق وهو اخذ، شق الشيء وهو نصفه، وفي الحديث: ولو بشق تمرة، واشتقاق اللفظ من اللفظ اخذه منه، كأن المأخوذ له نصفان مادة وصيغة، فاخذ مادته من المشتق منه؛ تناضل فلان عن فلان اذا تكلم بعذره ورمى عنه وحاجج مع اعدائه وذَبَّ عنه، من نضله نضلاً أي غلبه، وانتضلوا وتناضلوا رموا للسبق؛ والالحاد في الاصل الميل والعدول عن الشيء ثم غلب استعماله في العدول عن الحق؛ ولَحَد القبر الشق الذي جعل في جانب القبر لموضع الميّت لانه قد اميل عن الوسط.

قوله: الله مما هو مشتق، اي سأل عن الله مما هو مشتق، فلفظ الله كأنه وقع بدلاً عن اسماء الله أو عطف بيان لها، كأنّه[2] قيل لها سأل عن اسماء الله واشتقاقها وسأل خاصة عن الله ممّا هو مشتق.

قوله عليه السلام: مشتق من الله، اعلم انه اختلفتْ اقوال علماء اللسان في لفظ الله انه جامد او مشتق، فالمختار عند جماعة من النحاة كالخليل واتباعه وعند اكثر الاصوليين والفقهاء انّ لفظ الجلالة اسم عَلَمْ ليس بمشتق واستدلوا بوجوه ضعيفة:

احدها انه لو كان مشتقاً لكان معناه معنى كلياً لا يمتنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه، وحينئذ لا يكون قولنا: الاّ الله، موجباً للتوحيد المحض ولا الكافر يدخل به في الاسلام كما يقول لا اله الاّ الرّحيم او الملك بالاتفاق، و يرد عليه انه يجوز ان يكون اصله الوصفية الاّ انه نقل الى العَلَميَّة.

والثاني ان الترتيب العقلي يقتضي ذكر الذات ثم تعقيبه بذكر الصفات، نحو زيد الفقيه الاصولي النحوي، ثم انا نقول: الله الرّحمٰن الرّحيم ولا نقول بالعكس، فنصفهُ ولا نصف به، فدلَّ ذلك على ان الله اسم عَلَمْ. و يرد عليه ان هذا لا يستلزم العَلَميَّة لجواز كونه اسم جنس او صفة غالبة تقوم مقام العَلَم في كثير من الاحكام.

١ــ الملحدين (الكافي).

٢ــ بيان كأنه ــ م ــ د.

والثالث قوله تعالى: هل تعلم له سمياً[١]، وليس المراد الصفة والّا لزم خلاف الواقع، فوجب ان يكون المراد اسم العَلَمْ وليس ذلك الواحد الا الله؛ ولا حد ان يمنع تالي الشق الاول[٢] مسنداً بان المراد من الصفة كمالها المعرّى عن شوب النقص.

والرابع انه سبحانه يوصف بصفات مخصوصة، فلابد له من اسم خاص يجري عليه تلك الصفات، لان الموصوف اما اخص او مساوٍ للصفة.

وفيه اوّلاً انّ هذه مغالطة من باب الاشتباه بين احكام اللفظ واحكام المعنى، فان الاختصاص بالنعوت والاوصاف توجب مساواة نفس الموصوف او اخصّيتها بالقياس الى معنى الصفة، لا وقوع لفظ مخصوص بازاء الذات، وأين هذا من ذلك؟

وثانياً انه على فرض التسليم لا نسلّم لزوم العَلَميَّة، لان الصفات كلية[٣] وان تخصصت بعضها ببعض، وذلك لا يقتضي الانتهاء الى التعيّن الشخصي، لان انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص، غاية ما في الباب ان يصير المجموع كليّاً منحصراً في واحد.

وثالثاً انه يرد عليه ما اورد اوّلا على الثاني.

وامّا القائلون بالاشتقاق فحجتهم امور:

منها قوله تعالى: وهو الله في السّمٰوات وفي الارض[٤]، اذ لو كان عَلَماً لم يكن ظاهر هذه الآية مفيد معنى صحيح لا لما وجهه بعض المعاصرين من انه يشعر بالمكانية، لان ذلك لا يتعلق بمباحث الالفاظ.

وفي القرآن الالفاظ الموهمة للتجسيم كثيرة، بل ان الاسم الجامد لا يصلح معناه للتقييد بالظروف ونحوها، فلا يصحّ ان يقال: زيد انسان في الارض والطير حيوان في الهواء والكوكب جسم في السماء. والجواب: ان الاسم قد يلاحظ معه معنى وصفي اشتهر مسماه به فيتعلق بالظرف كما في «اَسَدُ عَلَيّ» لتضمنّه معنى الصائل[٥] او المقدم.

ومنها انه لما كانت الاشارة ممتنعة في حقه تعالى كان العَلَمْ له ممتنعاً.

١ــ مريم ٦٥.

٢ــ الا الله، ولقائل ان يمنع تالي شق الاول «التفسير لآية الكرسي».

٣ــ مفهومات كلية «التفسير».

٤ــ الانعام ٣.

٥ــ اي: الواثب.

ومنها انّ الْعَلَمْ للتميز ولا مشاركة بينه و بين غيره بوجه فلا حاجة الى الْعَلَمْ.

واجيب عن الوجهين: بانَّ وضع العَلَمْ لتعيين الذات المتعينة ولا حاجة فيه الى الاشارة الحسية و بانه لا يتوقف على حصول الشركة.

ثم القائلون بالاشتقاق اختلفوا فقيل: اشتقاقه من إله بالفتح آلهة، اي عبد عبادة وانه اسم جنس يقال على كل معبود ثم غلب على المعبود بالحق، واما الله بحذف الهمزة فختص بالمعبود الحق ولم يطلق على غيره، ولاجل ذلك ذهب من ذهب الى عَلَميَّة.

وقيل: اشتقاقه من الهت الى فلان اي سكنت، فان النفوس لا تسكن الا اليه والعقول لا تقف الا لديه، لانه غاية الحركات ومنتهى الاشواق والطلبات، كما برهن عليه في الحكمة الالهية ولان الكمال محبوب لذاته، الا بذكر الله تطمئن القلوب[1].

وقيل: من اله في الشيء اذا تحير فيه، لانّ العقل وقف بين الاقدام على اثبات ذاته نظراً الى وجود مصنوعاته والتكذيب لنفسه لتعالي ذاته عن ضبط وهمه ودركه، ولذلك قال المحققون: ان السالك الواصل الى درك الواجب لذاته هو نحو البرهان لا العقل، كما اشرنا اليه سابقاً، اذ ليس له الاّ ان يقرّ بالوجود والكمال بالنظر الى معنى الوجود، مع الاعتراف بالعجز عن ادراك الجمال.

قد تحيَّرتُ فيك خُذْ بِيدي يا دَليلاً لِمَن تَحيَّرَ فيكا

وقوله عليه السلام: انه مشتق من اله، يحتمل هذه الوجوه الثلاثة.

وقيل: من الوله وهو ذهاب العقل، وهو بالحقيقة ثابتة للذوات بالنسبة الى قيوم الهويات وجاعل الانيات، سواء فيه الواصلون الى ساحل بحر العرفان المستغرقون في لُجّة يَمّ الايقان، والواقفون في ظلمات الجهالة من العميان المتزحزحون[2] في تيه الخذلان.

وقيل: من لاه بمعنى ارتفع، وهو تعالى مرتفع عن شوب مشابهة الممكنات، متعال عن وصمة مناسبة المحدثات.

وقيل: من لاه يلوه اذا احتجب، لانّه بكنه صمديته مُحتجب عن العقول، فانه إنّما يستدل على كون الشعاع مستفاداً من الشمس بِدَوَرانِهِ معها وجوداً وعدماً وطلوعاً وافولاً وشروقاً وغروباً، ولو كانت الشمس ثابتة في كبد السماء لما حصل إطمئنان بكون الشعاع

١ــ الرعد ٢٨.

٢ــ المترخرخون ــ ط.

مستفاداً منها.

ولـمّـا كان ذاته تعالى باقياً على حاله، والممكنات على نظامها تابعة له باقية ببقائه، والماهيات معدومة بانفسها والاعيان مظلمة الذوات بذواتها، الّا انّها مرائي لحقيقة الاول ومجالي لظهور نوره، فاختفى الحق بالخلق وظهر الخلق بنور الحق، فلا سبب لاحتجاب نوره الّا كمال ظهوره، فالحق محتجب والخلق حجاب.

وقيل: من اِله الفصيل اذا ولع بامّه، لان العباد يتضرعون اليه في البليات «واذا مَسّ الناس ضُرّ دعوا ربهم مُنيبينَ اليهِ»[1].

وقيل: من إله الرجل يأله، اذا فزع من أمرٍ نزل به، فالهه اي اجره والمجير للخلائق من كل المضار هو الله ولا يجار عليه.

فهذا تحرير المذاهب والاختلافات وتقرير الوجوه المذكورة في كل طرف.

والحق الحقيقي بالتصديق ان وضع الاسم المخصوص للذات الاحدية والهو ية الوجودية مع قطع النظر عن النسب والاضافات غير متصور اصلاً، لان تلك الذات غير معقول للبشر ولا يُشارُ اليه بعقل أو حسّ، والغرضُ من وضع الالفاظ والنقوش الكتابية ليس الّا الدّلالة على ما في الاذهان من المعاني الذهنية الدّالة على الحقائق الخارجية، اذ لو كانت الحقيقة بنحو وجودها الخارجي حاضراً عند المخاطب فيسقط اعتبار اللفظ حينئذ، والعيان يستغني عن البيان، بل لا يحتاج عند ذلك الى الاشارة لا حسيّة ولا عقلية، لانها مدركة بصريح المشاهدة.

ولما لم يتصور لحقيقة البارئ صورة ذهنية مطابقة لذاته، فلا يمكن الدلالة عليه، ولما لم يكن حضور ذاته الا بصريح ذاته واشراق نور وجهه الكريم، وذلک بعد فناء السالک عن تعين ذاته واندكاك جبل انيته واماطة اذى هو يته في طريق الحق من البين، وحينئذ فلا اسم[2] ولا رسم ولا نعت، فالسالك ما دام في حجاب وجوده وعينه فلا فائدة للألفاظ في حقه، واذا وصل الى الشهود الحقيقي فلا أثر منه عند الغير كما قيل:

این مدعیان در طلبش بیخبرانند کانرا که خبر شد خبری باز نیامد

ومن هنا تبيّن ان وضع الالفاظ انما هو للمفهومات والصّور الذهنية لا للاعيان

١ــ الروم ٣٣.

٢ــ فلا اسم له «التفسير».

الخارجية، وقد بسطنا القول في هذا المقام في تفسيرنا لآية الكرسي.

فظهر ان اسم الله من الالفاظ المشتقة واقرب الوجوه المذكورة في اشتقاقه هو الوجه الاول من الوجوه الثلاثة المذكورة اولاً وهي أولى من البواقي، فيجب حمل كلامه عليه السلام عليه، وحينئذ يكون الاله مصدراً بمعنى المفعول، أي المألوه وهو المعبود بالحق.

فقوله عليه السلام: والاله يقتضي مألوهاً، معناه: ان هذا المفهوم المصدري يقتضي ان يكون في الخارج موجوداً هو ذات المعبود الحقيقي ليدل على ان مفهوم الاسم غير المسمّى، ولذا عقبه بقوله: والاسم غير المسمّى.

قوله: فمن عبد الاسم دون المعنى الى قوله: فذاك التوحيد، قد مرّ تفسيره فلا نعيده.

الّا ان هـهـنا زيادة وعليها بحثاً لفظياً وهو انه قال في الشق الاول: فقد كفر ولم يعبد شيئاً، وفي الشق الثاني: فقد كفر وعبد اثنين، فيردُّ عليه انَّ عبادة الاسم ان لم يكن عبادة فكيف وقع الاشتراك في الثاني، وان كان عبادة فكيف حكم في الاول بانه لم يعبد شيئاً؟

والجواب: ان المراد في الاول انه من عبد الاسم لم يعبد شيئاً محققاً في الواقع بل امراً وهميّاً، لان المراد من الاسم هو المفهوم الذهني الذي لا ثبوت له في العين، ففي عبادة الاسم وجدت العبادة لغير معبود موجود، وفي عبادة الاسم والمعنى وجدت العبادتان: احدهما لشيء والاخرى لغير شيء، ففي الشق الثاني وقع الاشتراك في نفس العبادة.

والوجه الآخر: ان من عبد الاسم مجرّداً او مع المعنى فليس يعبد شيئاً محققاً لكنه زعم العابد انه عَبَدَ امراً محققاً، فوقع في الشق الثاني في الاشتراك في العبادة والمعبود جميعاً على اعتقاده وزعمه فيكون كافراً.

قوله: اَفَهِمْتَ يا هشام؟ هذا الكلام ايضاً يدل على ان المراد من الاسم مفهومه الذهني لا اللفظ المسموع الحادث بارادة اللافظ، وإلّا لَمْ يَكنْ في فهم انه غير المسمّى صعوبة ولم يحتج الى بيان و برهان سيّما في اسماء الله، فان المسمى قديم والالفاظ حادثة، فهذه الالفاظ المسموعة هي اسماء الاسماء وتلك الاسماء هي مفهوماتها الاولية، ولهذا وقع الخلاف في انّ المشتقات هل هي عين ما صدقت عليه جعلا وذاتاً أم لا؟

فانك اذا قلت: زيد كاتب، فقد حكمت بالاتحاد بينهما، اذ الحمل بهو هو عبارة عن الاتحاد بين ذات الموضوع ومفهوم المحمول، مع ان الحكماء اتفقوا على انّ العرضيّات موجودة بوجود آخر غير وجود موضوعاتها، فوقع الاشكال في حملها على الموضوعات.

والتحقيق ان مطلق الهو هو مطلق الاتحاد وانّ اتحاد الذاتيات مع الذات اتحاد بالذات و بالحقيقة واتحاد العرضيات معها اتحاد بالعرض و بالمجاز، فان الموضوع كزيد مثلا اذا وجد في العين فوجوده بعينه وجود ذاتياته كالانسانية والناطقية والحيوانية والحساسية وغيرها، لان جميعها داخلة في ماهيته وذاته، فيكون كلها محمولة بهو هو بالذات، لان وجوده بعينه وجودها.

وامّا عرضياتها كالضّاحكية والكاتبية والابيضية وغيرها، فليس وجوده وجود هذه الاشياء لان معانيها خارجة عن معنى ماهيته وذاته فليست تحمل عليه حملاً بالذات، لكنه لما كانت عارضة له و وجوداتها قائمة به متحدة مع وجوده في الاشارة الحسّية فيحمل المشتقات المأخوذة عنها على موضوعها حملاً بالعرض لا بالذات.

اذا فهمت هذا المقام فاعلم: ان الحق الاوّل تعالى ذاته نفس الوجود الصرف بلا ماهية اخرى فجميع مفهومات الاسماء والصفات خارجة عنه، فصدقها وحملها عليه ليس كصدق الذاتيات على الماهية، اذ لا ماهية له كلية، ولا كصدق العرضيات، اذ لا قيام لافرادها بذاته تعالى، ولكن ذاته تعالى بذاته الاحدية البسيطة مما ينتزع منه هذه المفهومات وتحمل عليه، فالمفهومات كثيرة والجميع غيرها، والذات وجود واحد بسيط بنفسه موجود، فالكل بحسب المفهوم غيره وخارج عنه وبحسب المصداق عينه، ومن هذه الجهة يشبه حملها عليه حمل الذاتيات وليس بذلك، اذ لا ماهية له.

ولذلك قال: ان لله تسعة وتسعين اسماً، فلو كان الاسم عين المسمّى لكان كلّ اسم إلٰهاً، اي لو كان مفهوم كل اسم عين الذات الاحديّة المسماة به لكان كل مفهوم الهاً آخر ولكان في الوجود تسعة وتسعون الهاً، تعالى القيوم عن ذلك علواً كبيراً.

وذلك لانها من حيث مفهوماتها متكثرة متخالفة، ليس بعضها صادقاً على البعض ولا محمولاً عليه، ولكن الله بهو يته البسيطة الوجودية معنى، اي حقيقة تدلّ عليه بهذه الاسماء، لصدقها كلّها عليه، وكلّها غيره من حيث مفهوماتها، اذ لا توجد بنفسها الّا في الذهن.

بل التحقيق: انّ ما سوى الوجود من المفهومات والماهيات الكلية ليست موجودة لا في الذهن ولا في الخارج، وانما الموجود في كل موطن ومشهد هو نحو من انحاء الوجود دون الماهية المسمّاة عند الصّوفية بالعين الثابت، ولذلك قالوا: الاعيان الثابتة ما شمّت رائحة

الوجود.

قوله عليه السلام: ياهشام الخبز اسم للمأكول ... الى قوله: والنار اسم للمحرق، هذه حجة اخرى على ان مفهومات الاسماء غيرما هي بازائها من المسميات، وكذا كل ماهية وكل كليّ طبيعي ومفهوم عقلي غيرما هوموجود في العين من افراده، فان مفهوم المأكول اسم لما يصدق عليه كالخبز، ومفهوم المشروب يصدق على الماء ومفهوم الملبوس على الثوب والمحرق على النّار، وكذا الرائحة على المسك واللّون القابض للبصر على السّواد والجوهر والقابل للابعاد والنّامي والحسّاس والحيّ والناطق على زيد.

ثم اذا نظرت الى كلّ من هذه المعاني في انفسها وجدتها غيرمحكوم عليها باحكامها، فان معنى المأكول غيرمأكول، انما المأكول شيء آخر كالخبز، وكذا مفهوم المشروب غير مشروب، واللّابس لا يلبس معنى الملبوس بل يلبس الثوب، والمحرق للاشياء ليس الامر الكليّ بل كالنار ونحوها، فالمأكول غيرمأكول والمشروب غيرمشروب والملبوس غيرملبوس والمحرق غيرمحرق.

هذا في العرضيات ظاهر والحكم في الذاتيات كذلك، فاللّون ــ أي مفهومه ــ ليس بلون ولا القابض للبصر بقابض للبصر، ولا الجوهر مفهومه جوهر ولا مفهوم القابل للابعاد قابل للابعاد ولا ماهية الانسان انسان ولا لها جسميّة ولا حيوة ولا حسّ ولا حركة ولا نطق ولا كتابة ولا ضحك ولا شهوة ولا غضب.

فاذن قد ثبت لك وتحقق ان الاسامي بمدلولاتها غيرمسمّياتها الموجودة.

ثم انظر وتأمل كيف وقعت الاشارة بهذا الكلام الصّادر عن معدن الحكمة والتحقيق الى هذا المطلب الدقيق والمقصد العميق الذي عجزت عن دركه اذهان اصحاب العقول وقصرت عن فهمه افهام الفحول؟

حتى زعموا ان الماهيات مجعولة والوجود غيرموجود، وزعموا ان مفهوم الانسان في الذهن انسان وهو جوهر نام حساس ناطق.

ولم يستشكلوا من جملة ذلك الا كونه جوهراً، لزعمهم ان المفهومات حالة في الذهن والذهن محل متقوم بنفسه مستغن عما يقوم به، فيلزم عليهم عند ادراك مفهوم الجوهر صيرورته عرضاً وكون ما لا يكون في موضع كائناً فيه، فوقعوا في التفصي عنه واندفعوا في دفعه الى تمحلات ركيكة وتعسّفات شنيعة شحنوا بها كتبهم وسودوا اوراقهم واظلموها بظلمات

بعضها فوق بعض كلّ ذلك لأجل ذهولهم عن الفرق بين الاسم والمسمّى والمفهوم والمعنى والماهية والآنية، ولما كان المطلب دقيقاً والخوض فيه عميقاً كرّر عليه السلام استفهام فهمه من المخاطب بقوله: أَفَهِمْتَ يا هشام؟

وقوله عليه السلام: فهما تدفع به وتناضل به أعدائنا، اشارة الى ان علامة ادراك الشيء الدقيق وفهمه على وجه التحقيق أن يكون المُدرِك بحيث يتمكن من دفاع كل شبهة ترد عليه في ذلك، وأعدائهم عليهم السلام علماء الدنيا الراغبون في ترفعاتها ورئاساتها، وهم ليسوا بعلماء على الحقيقة وانما هم مُقلِّدة متشبهة بالعلماء.

وقوله: والملحدين مع الله جلّ وعزّ غيره، تقدير الكلام: والملحدين الجاعلين مع الله جلّ وعزّ إلهاً آخر، ولما قال هشام جوابا لقوله عليه السلام.: أفهِمتَ فهما كذا وكذا؟ نعم، اي فهمت على الوجه الذي قلت فقال: نفعك الله به وثبتك، دعاء له بالنفع به والتثبت عليه لما فيه من عظيم النفع وفائدة العلم والتوحيد، لان التثبت عليه لاحد بحيث لا يزلزله الشكوك ولا يزل قدمه الاوهام امر لا يمكن الّا بتأييد الله وتثبيته، فاستجاب الله دعائه عليه السلام في حقه حيث قال هشام: فوالله ما قهرني احد في التوحيد حتى قمت مقامي هذا، اي منذ ذلك الوقت الى وقت قيامي الان في هذا الموضع.

الحديث الثالث
وهو الثاني والثلاثون والمائتان

«علي بن ابراهيم عن العباس بن معروف» مولى جعفر بن عمران بن عبدالله الاشعري القمي ثقة صحيح «صه» قال النجاشي: من اصحاب الرضا عليه السلام له كتب روى عنه احمد بن ابي عبدالله «عن عبد الرحمن بن ابي نجران قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام او قلت له جعلني الله فداك نعبد الرحمن الرحيم الواحد الاحد الصمد قال فقال ان من عبد الاسم دون المسمى بالاسماء فقد اشرك وكفر وجحد ولم يعبد شيئا بل اعبد الله الواحد الاحد الصمد المسمى بهذه الاسماء دون الاسماء إن الاسماء صفات وصف بها نفسه».

الشرح

معنى هذا الحديث ينكشف ممّا ذكرنا وفسرنا به الحديث المقدم والذي قبله، وقوله: ان الاسماء صفات صريح فيما ادعيناه مرارا ان المراد من الاسماء هي المفهومات الكلية ومن

المسمى الذات الموصوفة بها.

واعلم ان الفرق بين الاسم والصفة كالفرق بين المركب والبسيط، كما مرت الاشارة اليه في اوائل كتاب العقل، و بوجه كالفرق بين العرضي والعرض، وكالفرق بين الماهية لا بشرط شيء والماهية بشرط لا شيء، مثاله: ان الابيض قد يؤخذ نفس الابيض وهو عين البياض، وقد يؤخذ شيئا ذلك الشيء هو الابيض، وقد يؤخذ اعم منهما فيصدق على القسمين الاوّلَيْنِ، فالابيض بالمعنى الاول صفة وعرض و بالمعنى الثاني موصوف وموضوع ومسمّى والمعنى الثالث اسم يحمل على الذات الموصوفة وعلى العارض ايضا ـــ ان كان له وجود زائد ـــ كما في هذا المثال.

فان البياض العارض للجسم كما هو بياض بنفسه هو ابيض بنفسه، واما الحال فيما لا وجود للصفة الّا وجود الذات، كما في واجب الوجود، فلا وجود لاسمائه وصفاته، وجودا زائداً على وجود الذات الاحدي الصرف الذي لا جزء له ولا ماهية ولاحد ولا اسم ولا رسم ولا خبر عنه ولا اشارة اليه، ومع ذلك مسمّى بهذه الاسماء موصوف بهذه الاوصاف بحكم البرهان، فالفرق بين اسمائه وصفاته بالاعميّة والاخصّية على الوجه المذكور بمجرد الاعتبار لا غير. فافهم وتثبّت.

باب الكون والمكان

المراد من الكون وجود الشيء في الزمان و يعبر عنه بمتى، ومن المكان وجوده في الحيز و يعبرّ عنه بالاين، والغرض في هذا الباب نفيها عن البارئ جلّت كبريائه.

وهو الباب السّادس من كتاب التوحيد

وفيه ثمانية احاديث

الحديث الاول

وهو الثالث والثلاثون والمائتان

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن ابي حمزة قال سأل نافع بن الازرق ابا جعفر عليه السلام فقال اخبرني عن الله متى كان فقال متى لم يكن حتى اخبرك متى كان سبحان من لم يزل ولا يزال فردا صمدا لم يتخذ صاحبة ولا ولدا».

الشرح

متى سئوال عن نسبة الشيء الى الزمان كما ان اين سئوال عن نسبته الى المكان، ثم أُستُعمِلا في نفس النسبتين فيُقال: متاه كذا واينه كذا. وسبحان من التسبيح وهو التنزيه من النقائص يقال: سبحته تسبيحا وسبحانا، فمعنى سبحان الله تنزيه الله وهو نصب على المصدر بفعل مضمر كأنه قال: ابرء الله من السوء برائة.

وٱعلم ان متى نسبة المتغيرات الى مقدار تغيرّها، والتغير هو الحركة والزمان مقدارها، فالواقع في الزمان اولاً و بالذات هو نفس الحركة والاستحالة، سواء من مكان الى مكان و يقال له النقلة، او من وضع الى وضع كدوران الفلك والفلكة، او من كم الى كم، فيقال له النموّ والذبول، او من كيف الى كيف، فيقال له الاستحالة، وغير الحركة كالاجسام وما يتبعها انما يقع في الزمان بتبعية الحركة لا بحسب الماهية والذات، فكل ما لم يكن حركة ولا متحركا ولا لوجوده علاقة بالمتحرك فليس بواقع في الزمان فلا يصحُّ السؤال عنه بمتى.

ولذلك نبَّه عليه السلام على فساد السؤال بمتى عنه تعالى بقوله: متى لم يكن حتى اخبرك متى كان، فان من خاصية المنسوب الى الزمان انه ما لم ينقطع نسبته عن بعض اجزاء الزمان لم يُنسَب الى بعض آخَر، فالموجود في هذا اليوم غير موجود في الغد و لا في الامس، ولكن البارئ جل جلاله لكونه محيطاً بجميع الموجودات احاطة قيومية فنسبة معيته تعالى الى الثابت والمتغير والمجرد والمكاني نسبة واحدة لم يزل ولا يزال من غير ان يتصور في حقه تغير وتجدّد بوجه من الوجوه، لا في ذاته ولا في صفته ولا في اضافته ونسبته، فصح القول بانه لا يخلو منه زمان وانّه تقدس و تعالى عن وصمة تغير وانتقال وشائبة حدوث وزوال، ولذلك ذكر كلمة التسبيح والتقديس واردفها باثبات الفردانية والصمدية ونفى اتخاذ الصاحبة والولد، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

الحديث الثاني

وهو الرابع والثلا ثون والمائتان

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال جاء رجل الى ابي الحسن الرضا عليه السلام من وراء النهر بلخ فقال اني اسئلك عن مسئلة

فـان اجـبـتني فيها بما عـنـدي قلت بامامتك فقال ابو الحسن عليه السلام سل عما شئت فقال اخـبـرني عـن ربك متى كان وكيف كان وعلى اي شيء كان اعتماده فقال ابو الحسن عليه السلام ان الله تعالى[1] اين الأين بلا اين وكيف الكيف بلا كيف وكان اعتماده على قدرته فقام اليه الرجل فقبل رأسه وقال اشهد ان لا اله الآ الله واشهد ان محمدا رسول الله واشهد ان عليـا وصـي رسول الله والقيم بعده بما اقام به رسول الله وانكم الائمة الصادقون و انك الخلف من بعدهم ».

الشرح

سـألـه الرجل عن ثلا ثة اشياء كلها فاسدة في حقه تعالى: سأل عن زمانه بمتى كان وعـن كـيـفـيته بكيف كان وعن مكانه بقوله: وعلى اي شيء كان اعتماده، فان المكان في عـرف الجـمـهـور مـا يـعـتمد الشيء عليه، فنبه عليه السلام على فساد الاوّلين بانه تعالى ايّن الايـن بـلا اين وكيف الكيف بلا كيف، اي انه سبحانه جعل الاين اينا، اي ابداع وجوده الخـاص الذي هو به اين، وهو به هو هو، لا بحسب ماهيته، لما بينا انفاً: ان الماهية للشيء لا تصدق على نفسها الآ بالوجود الخاص بها.

ولـيـس المـراد بـقـوله: ايّن الاين، تخلل الجعل بين الماهية ونفسها ولا المراد به جعل نـفـــس الماهية، اذ الماهيات كما علمت غير مجعولة في انفسها، لا بالجعل المركب ولا بالجعل البـسـيـط، وانمـا المجـعول والمفاض والمفاض عليه انحاء الوجودات، و بكل وجود يصير الماهية المتعلقة به محمولة على نفسها صادقة عليها، فهو تعالى بافاضة نحـو مـن الوجـود افاد الاين وصير الاين اينا و بافاضة نحو اخر من الوجود افاد الكيف وصير الكيف كيفا.

وقـولـه بـلا ايـن، له معنيان: احدهما نفي الاين عن الله تعالى والثاني نفيه عن الاين وهـو اولي وادق تـنـبيها على انّ الاين الذي هو من جملة مخلوقاته مما لا اين له والا لزم التسلسل في الايـون الى لا نهـايـة، فـظـهر فساد ما توهمه العامة ان كل شيء فهو في اين، فخالق الكل اجل وارفع من اين يكون له اين، وكذا القياس في قوله: بلا كيف، في جميع ما قلناه.

ثم نـبـه على فـسـاد السؤال الاخير بقوله: وكان اعتماده على قدرته، اي لا اعتماد له على شـيء اصلا، اذ الاعتماد للشيء على الغير انما نشأ من نقصان وجوده وقصور ذاته ونقص

١ـ تبارك وتعالى (الكافي).

جوهره كالجواهر الجسمانية وما يتبعها، والله تعالى تام الحقيقة والوجود وهو المبدع للاشياء فلا اعتماد له على كل شيء، بل كان اعتماد الكل على قدرته التي هي عين ذاته.

الحديث الثالث

وهو الخامس والثلاثون والمائتان

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير قال جاء رجل الى ابي عبدالله[1] عليه السلام فقال له اخبرني عن ربك متى كان قال و يلك انما يقال لشيء لم يكن متى كان ان ربي تبارك وتعالى كان ولم يزل حيا بلا كيف ولم يكن له كان ولا كان لكونه كون كيف ولا كان له اين ولا كان في شيء ولا كان على شيء ولا ابتدع لمكانه مكانا ولا قوي بعدما كون الاشياء ولا كان ضعيفا قبل ان يكون شيئا ولا كان مستوحشا قبل ان يبتدع شيئا ولا يشبه شيئا مذكورا ولا كان خلوا من الملك قبل إنشائه ولا يكون منه خلواً بعد ذهابه لم يزل حيا بلا حيوة وملكا قادرا قبل ان ينشيء شيئاً وملكاً جباراً بعد انشائه للكون فليس لكونه كيف ولا له اين ولا له حد ولا يعرف بشيء يشبهه ولا يهرم لطول البقاء ولا يصعق لشيء بل لخوفه يصعق الاشياء كلها.

كان حياً بلا حيوة حادثة ولا كون موصوف ولا كيف محدود ولا اين موقوف عليه ولا مكان جاور شيئا بل حي يعرف وملك لم يزل له القدرة والملك انشأ ما شاء حين شاء بمشيئته لا يحد ولا يبعض ولا يفنى كان أولاً بلا كيف و يكون آخراً بلا اين وكل شيء هالك إلا وجهه[2] له الخلق والامر تبارك الله ربّ العالمين[3] و يلك ايها السائل ان ربي لا تغشاه الاوهام ولا تنزل به الشبهات ولا يجار[4] من شيء ولا يجاوره[5] شيء ولا تنزل به الاحداث ولا يسأل عن شيء ولا يندم على شيء ولا تأخذه سنة ولا نوم[6] له ما في السموات وما في الارض

١ــ ابي جعفر (الكافي).

٢ــ القصص ٨٨.

٣ــ الاعراف ٥٤.

٤ــ ولا يحار (الكافي).

٥ــ ولا يجاوزه (بعض النسخ الكافي).

٦ــ البقرة ٢٥٥.

وما بينهما وما تحت الثرى»[١].

الشرح

الصعق ان يُغشىٰ على الانسان من صوت شديد يسمعه وربّما مات، ثم استعمل في الموت كثيراً، لا يغشاه اي لا يغطيه، والغشاء الغطاء واستغشى بثوبه وتغشى اذا تغطى.

لما سئل عليه السلام عن ربّه متى كان اراد التنبيه على فساد هذا السؤال بوجه برهاني مع زيادة تقريع فقال: ويلك انما يقال لشيء لم يكن متى كان، معناه: ان متى لما كان عبارة عن نسبة المتغيرات الى الزمان، وهذا يستلزم ان يكون الموجود في شطر من الزمان غير موجود فيه سابقا ولا لاحقا، فاذا قيل لشيء متى كان فمعناه السؤال عن خصوصية الوقت الذي اتفق وجوده فيه دون سائر الاوقات، كما اذا قيل: اين كان؟ فمعناه السؤال عن خصوصية مكانه الذي وجد فيه دون سائر الامكنة.

وبالجملة الزمان لكونه مقدار الحركة علة تغير الاشياء الزمانية ولا علة لتغيره، لانه بنفسه متغير وبهويته امر غير قار الذات، وان المكان علة تكثر الاشياء المكانية ولا علة لتكثره وانقسامه، لانه بنفسه قابل للتكثر وبهويته ذا اجزاء متباينة في الوضع، فالباريُ جل وعزّ لما لم يكن وجوده زمانيا، لانه غير متغير اصلا بل مبدع الزمان وما فيه وما معه، فلم يجز في حقه ان يقال: كان او سيكون او كائن الّا بمعنى آخر او على التجوز والاضطرار، ولما لم يكن وجوده مكانيا لانه غير متكثر، ولا متجز بوجه من الوجوه، بل هو جاعل المكان وما فيه وما معه فلم يجز في حقه ان يقال: هنا او هناك او فوق شيء او تحت شيء او على شيء او في شيء الا تجوزاً واضطراراً.

اذا تقرر هذا فنقول: في كلامه عليه السلام فوائد:

احدها الاشارة الى نفي كونه زمانيا وهو قوله: ان ربي تعالى كان ولم يزل حيا بلا كيف، اي بلا حيوة زائدة، كما في الاجساد الحية التي حياتها كيفية نفسانية، ولفظة كان انما وقعت لضرورة الاخبار عن ثباته تعالى وعدم تغير وجوده، وقوله: ولم يكن له كان ولا كان لكونه كون كيف، معناه انه لم يجر في حقه تعالى ان يقال: له كان ومقابله الذي هو لا كان، لان مثل هذا الكون الذي وقع فيه التغير هو كون امرٍ وجوده عارض زائد على ذاته

١ــ طه ٦.

كوجود كيف من الكيفيات الزائدة على الذوات.

والثانية الاشارة الى نفي المكان عنه تعالى وهو قوله: ولا كان له اين ولا كان في شيء ولا كان على شيء، وقوله: ولا ابتدع لمكانه مكانا، معناه ولا اوجد مكانا لان يكون ذلك مكانا له، بل اوجد المكان والامكنة للمتمكنات لا لنفسه، لانه مجرّد عن المكان.

الفائدة الثالثة الاشارة الى نفي الكيفية الزائدة عن ذاته الموجبة للتغير والانفعال كالقوة بعد الضعف بقوله: ولا قوي بعدما كوّن الاشياء، كغيره من الفاعلين، الذين فعلوا افاعيلهم لاجل غايات كمالية تلحقهم وتقوي بها ذواتهم. وكالضعف قبل الفعل بقوله: ولا كان ضعيفا قبل ان يكون شيئاً، ككثير من الفواعل الطبيعية التي كانت في غير اماكنها الطبيعية ضعيفة القوة، فاذا حركت موادها الى تلك الاحياز اشتدت قوتها بعد الضعف، كالتوحش وكالاستيحاش الحاصل عند التفرد عن الامثال والاشباه كما في الانسان، وذلك لنقص جوهره وقصور وجوده عن الكمال وخلو ذاته عن الفضيلة التامة واستصحابه للاعدام والظلمات، فيتوحش عن ذاته الخالية عن نور الفضيلة والكمال و يستأنس بغيره من امثاله واشباهه وهو المراد بقوله: ولا كان مستوحشاً قبل ان يبتدع شيئاً.

وذلك لان كل الاشياء الصّادرة منه تعالى وجوداتها رشحات لبحر وجوده ولمعات لشمس حقيقته، والبحر لا يستزيد بالرشحة والنداوة والشمس لا تستنير بلمعاتها، فكيف يستأنس ذاته المقدسة بما يفيض عنه؟ ولان زوال الاستيحاش وحصول الاستئناس انما يكون بوجود الاشباه، وهو تعالى لا يشبه شيئا مذكورا، سواء كان موجوداً في العين او لا، فان المذكور قد لا يكون موجوداً بعد، فالمذكور اعم من الموجود ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص.

الفائدة الرابعة الاشارة الى كون ذاته تعالى كل الاشياء على وجه اعلى واشرف غير فاقد لشيء من الوجود وكماله، وانّما المسلوب عنه تعالى النقائص والاعدام والشرور وهو المراد بقوله: وكان خلواً من الملك، بضم العين[1]، قبل انشائه ولا يكون منه خلواً بعد ذهابه، ولا منافاة بين هذا الكلام والذي ذكر في بعض الاحاديث السابقة من ان ذاته خلو من خلقه وخلقه خلو منه، لما قد اشرنا اليه من ان النقائص والاعدام مسلوبة وانما يتعين المخلوق عن الخالق بماهياتها الفاقرة الذوات الناقصة الوجودات، ثم اكد ذلك بقوله: لم يزل حيّا بلا حيوة، لئلا يتوهم ان في ابتداعه وانشائه للخلق يستكمل حيوته، و بقوله: وملكاً قادراً قبل ان

١ـــ كذا في جميع النسخ، والظاهر: بضم الميم.

ينشيء شيئاً وملكاً جباراً بعد انشائه للكون، ليعلم ان كماله بنفس ذاته وان حاله قبل الانشاء للاشياء كحاله بعد الانشاء.

ثم لما ذكر عليه السلام هذه الاصول الكلية و بيّنها اشار الى بعض لوازمها وما يتفرع عليها، اذ ربما يذهل عن دركها الاذهان القاصرة، فنفى الكيفية عن وجوده تعالى وسلب الاين عنه والحدّ له، وان يعرف بما يشبهه وان يهرم لطول البقاء كما في المعمرين من البشر لوهن قواهم وكلالها وضعفها بكثرة الفعل والانفعال الى ان تبطل وتدثّر، لان هذه القوى جسمانية في معرض الاستحالة والدثور والفناء، وان يغشى عليه باستيلاء قاهر عليه، بل هو القاهر على كلّ شيء ولخوفه يصعق من في السموات ومن في الارض.

ونفى عنه الحيوة الحادثة كما في الانسان، فانه مما يحى بحيوة اخرى بعد اولى حادثة، والوجود الموصوف بصفة زائدة وكيف محدود واين موقوف عليه وجوده ومكان خاص مجاور لمكان اخر او مجاوز عنه كما في سائر الاكوان الاينية والموجودات المكانية، حيث يتوقف وجود كل منها على اينه المخصوص ومكانه المعين المباين لسائر الامكنة، وفيه اشارة الى ان معيته تعالى للاشياء المكانية كما في قوله: «وهو معكم اينما كنتم»[1] ليست تنافي تجرده عنها ولا توجب مكانيته وتجسمه، لانّها ليست على وجه التوقف والتقييد والتحديد، بل لانبساط نور وجوده وسعة رحمته لا يخلو عنه فوق ولا تحت ولا سماء ولا ارض ولا برّ ولا بحر كما سبقت الاشارة اليه.

وقوله: بل حيّ يعرف وملك لم يزل له القدرة والملك، اضراب عمّا سبق، اي حيّ بذاته لا بحيوة زائدة وانه بذاته يعرف الاشياء و بذاته يوجدها ويملكها لم يزل ولا يزال، له القدرة والملك قبل وجود الاشياء ومعها و بعدها.

الفائدة الخامسة قوله: انشأ ما شاء حين شاء بمشيئته، وهو انه لما ثبت توحيد ذاته ونفى الزائد من القدرة والعلم وغيرهما، فيتوهم ان صدور الاشياء عنه يكون على وجه الايجاب لا عن ارادة ومشيئة، كفعل الطبائع العديمة الشعور المسخرة في افعالها، فازال ذلك التوهم بان ايجاده لكل ما شاء في وقته الخاص وحينه المقدر لمحض مشيئته وعلمه، الا ان مشيئته كعلمه غير زائدة على ذاته.

١ــ الحديد ٤.

ثم رجع الى نفي المثالب عنه تعالى تأكيداً لما سبق وتوضيحاً فقال: ولا يحدّ، لان الحدّ انما يكون لما له جزء فيحد باجزائه، وليس هو كذلك، ولذا قال عقيبه: ولا يبغض، اي لا في الخارج ولا بحسب الذهن، وقال: ولا يفنى، لمنافاته وجوب الوجود ولاستلزامه التركيب والتبعيض[1] لان كل ما له قوة ان يفنى وفعل أنْ يبقى ففيه قوة ان يبقى وفعل ان يبقى، واجتماع القوة والفعل في ذات واحدة بالقياس الى امر واحد يوجب التركيب الخارجي من المادة والصّورة، ولهذا قالت الحكماء: ان المفارق عن المادة غير قابل للفناء، فضلا عن اله الكل الذي لا جزء له اصلا بوجه من الوجوه.

ثم قال: كان اوّلا بلا كيف و يكون اخراً بلا اين، لما كانت أوليته وآخريته بنفس ذاته الاحدية، فاوّليته عين اخريته بلا صفة زائدة، واخريته عين اوليته بلا استيجاب، كما في الاشياء المتأخرة الوجود عن غيرها، فانّها لا ينفك وجودها عن الاين والمكان.

الفائدة السادسة قوله: كل شيء هالك الا وجهه له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين، الاشارة فيه: ان وجودات الممكنات لما كانت بمنزلة اشعة واظلال لوجوده تعالى فاذا قَطَعَ النظر عن ارتباطها اليه وتعلقها به الى ذواتها لم يبق لها الا الهلاك والبطلان، فليس الباقي من كلٍ الا وجهه الكريم، واذ وجوداتها وجود تعلقي وهوياتها هويات تعلقية استنارية، فوجود الخلق والامر له تبارك وتعالى، لانه رب العالمين واله السموات والارضين، ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم.

ثم رجع الى السائل بالتقريع والتوبيخ على سؤاله والاشارة الى ما يلزمه، فقال: و يلك ايها السائل ان ربّي لا يغشاه الاوهام ولا ينزل به الشبهات ... الى اخر كلامه، يعني ان الذي صح له ان يقال متى كان ومتى يكون فمن شأنه لكونه متعلقا بالزمان والمكان مقترنا بالمادة والاكوان ان يلبسه الاوهام و ينزل به الشكوك والشّبهات، وان يختص وجوده بالمجاورة لشيء ومجاوزة شيء عنه ونزول الاحداث به، والسؤال عن اشياء لا يعلمها والنّدم على شيء يفعلها، لانه لتعلقه بالمواد الجسمانية غير برئ من الجهل في القول والخطاء في العمل، وكذا عن السنة والنوم، فيأخذ هذه الحالات و يعتريه هذه النقائص والانفعالات.

---

[1]ـــ والتبعض ـــ م.

ولما كان الحق سبحانه تام الحقيقة والذات مبدع الموجودات وحافظها، وله في السموات وما في الارض وما بينهما، متبرئ الذات عن هذه النقائص الناشئة عن التعلق بالاجسام ومواد الأكوان فلم يجز السؤال عنه بمتى كان. والله ولي الفضل والاحسان.

الحديث الرابع
وهو السادس والثلاثون والمائتان

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال اجتمعت اليهود الى رأس الجالوت فقالوا له ان هذا الرجل عالم يعنون به امير المؤمنين عليه السلام فانطلق بنا اليه نسأله فأتوه فقيل لهم هو في القصر فانتظروه حتى خرج فقال له رأس الجالوت جئناك نسألك فقال سل يا يهودي عما بدا لك فقال اسألك عن ربك متى كان فقال كان بلا كينونية كان بلا كيف كان لم يزل بلا كم و بلا كيف كان ليس له قبل هو قبل القبل بلا قبل ولا غاية ولا منقطع انقطعت[1] عنه الغاية وهو غاية كل غاية فقال رأس الجالوت امضوا بنا فهو اعلم مما يقال فيه».

الشرح

رأس الجالوت كان من احبار اليهود وعظمائهم، اجتمعت اليهود عنده ملتمسين منه ان ينطلق بهم الى امير المؤمنين عليه السلام و يسأله عن مسائل امتحانية، فلمّا سأله عن واحدة منها وسمع منه الجواب ظهر له انه عليه السلام فوق ما يقوله القائلون فيه في باب العلم، فمضوا به من عنده معتقدين انه اعلم الخلائق بالله.

واعلم ان الذي افاده سلام الله عليه عدة من مسائل شريفة الهية وغوامض لطيفة ربانية غفل عنها اكثر العلماء بل جحدها جماهير المتكلمين.

اولها ان وجوده تعالى عين ذاته وانه بحت حقيقة الوجود الاتم الذي لا يشوبه عدم ولا نقص ولا ماهية ولا امكان وهو قوله: بلا كينونية.

والثانية ان ليس لذاته صفة زائدة كمالية، بل علمه وقدرته وارادته وحيوته كلّها نفس ذاته، فكما هو موجود بذاته فهو عالم بذاته قادر بذاته مريد بذاته حي بذاته وكذلك في جميع صفاته الوجودية.

١ــ ولامنتهى انقطعت (الكافي).

والثالثة ان سرمديته ودوام وجوده ليس بحسب كمية زمانية فان الزمان بكميته العددية العارضة له وبهو يته الا تصالية المقدارية من مجعولا ته ومفطوراته، فيمتنع ان يتكمّم بعدده بقاؤه او يتقدر باتصاله دوامه تعالى، بل هو ذاته ازلي باق لا بمرور الدهور ولا بكرور الازمنة والشهور، وهو محيط بالازال والاباد، نسبته الى الازل كنسبته الى الابد.

والرابعة ان ليس له قبل لا قبلية بالزمان والمدة، لان وجوده فوق الزمان، ولا بالمكان والرتبة، لان ذاته وراء المكان، ولا قبلية بالذات والماهية، اذ لا جزء لوجوده كالمادّة والصورة ولا مقوم لماهيته كالجنس والفصل ولا بالطبع والعلية، اذ لا سبب لذاته بوجه لا ناقصا ولا تامّاً، بل هو مسبب الاسباب من غير سبب كما سنشير اليه.

الخامسة انه قبل كل قبل بذاته لا بقبلية زائدة عليه، لان ذاته بذاته مبدأ المبادى واول الاوائل.

السادسة انه لا غاية لذاته ولا منتهى لوجوده، لان وجوده وراء ما لا يتناهى مدة وعدة بما لا يتناهى شدة، فانقطعت عنه الغاية وسلبت عنه النهاية من كل جهة.

وتوضيح ذلك وتحقيقه: ان التناهي واللا تناهي وان كانا من العوارض التي تعرض للكم او المتكمم اوّلا و بالذات، الا انّهما مما يوصف باحدهما غير الكميّات والمتكمات بواسطة ما يتعلق به ضربا من التعلق، ولاجل ذلك يتصف بها اي بالنهاية واللانهاية القوي والكيفيات بسبب ما يترتب عليها من الا ثار والافعال، فالقوة مما يوصف باللا تناهي في العدة ان كان عدد آثارها غير متناه، و باللا تناهي في المدة ان كان زمان تأثيرها غير متناه، و باللا تناهي في الشدة ان كان تأثيرها غير متناه.

فاذا تقرر هذا فنقول: ان القوة القاهرة الالهية منقطعة الغاية مسلوبة النهاية بحسب كلّ من هذه الوجوه، لان الصّادر من قدرته والحاصل من مشيئته اعداد غير متناهية من النفوس ومبادى تحريكات في ازمنة غير متناهية من العقول، فهو وراء ما لا يتناهى في العدة والمدة بما لا يتناهى في الشدة.

السابعة ان وجوده غاية الغايات ونهاية الاشواق والارادات ومنقطع الافعال والحركات. وشرح ذلك ممّا يطول واليه الاشارة في قوله تعالى: «الا الى الله تصير الامور»[1]، وفي كثير من الايات؛ وسنعود الى ذكر نبذ من مباحث الغاية في الحديث التالي.

١ــ الشورى ٥٣.

الحديث الخامس
وهو السّابع والثلاثون والمائتان

«وبهذا الاسناد عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الموصلي» روى عن ابي عبدالله عليه السلام وروى عنه احمد بن محمد بن ابي نصر في الكافي كثيراً، لم يذكر في كتب الرجال غير هذا في وصفه لا مدح ولا ذم «عن ابي عبدالله عليه السلام قال جاء حبر من الاحبار الى امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين متى كان ربك فقال له ثكلتك امك ومتى لم يكن حتى يقال متى كان ربي قبل القبل بلا قبل و بعد البعد بلا بعد ولا غاية ولا منتهى لغايته انقطعت الغايات عنده فهو منتهى كل غاية فقال يا امير المؤمنين افنبي انت فقال و يلك إنما انا عبد من عبيد محمد صلّى الله عليه وآله وروى انه سئل عليه السلام اين كان ربنا قبل ان يخلق سماءً وأرضاً فقال عليه السلام اين سؤال عن مكان وكان الله ولا مكان».

الشرح

الحبر بالفتح والكسر العالم وجمعه الاحبار، والثكل فقدان المرأة زوجها، وامرأة ثاكل وثكلى وثكلته امه ثكلا واثكله الله امه، وقد سبق في شرح الحديث السابق ما به يقع القنوع والكفاية في معنى هذا الحديث، الا انا نزيدك استبصاراً في باب انه تعالى غاية جميع الاشياء لما فيه زيادة غموض.

فنقول : ان الاسباب لوجود ماله سبب ينحصر في اربعة : الفاعل والغاية والمادة والصورة، فالاخيرتان داخلتان في وجود المسبب عنهما، احداهما ما به وجود الشيء بالقوة كالخشب للسرير، والثانية ما به وجود الشيء بالفعل كهيئة السرير، لانها متى وجدت وجد السرير بالفعل، واما الاولان فهما خارجان عن وجود المسبب، والفاعل ما يفيد وجود الشيء والغاية ما لاجله، ومن المعاليل ما لا يحتاج الى السببين الداخلين لكونه بسيطاً، واما الفاعل والغاية، فليس يمكن لشيء من الممكنات الاستغناء عنهما.

ثم الغاية لها اعتباران: احدهما اعتبار كونها بحسب الوجود العلمي باعثة على فاعلية الفاعل، فهي متقدمة على الفعل وعلى كون الفاعل فاعلاً، لانها علة فاعلية لفاعلية الفاعل، فهي فاعل الفاعل بما هو فاعل، وهذا في الفواعل التي في هذا العالم من المختارين الذين يفعلون افاعيلهم بقصد زائد وداعية ارادة زائدة، مكشوف معلوم انّهم مالم يتصوروا غاية

وفائدة لم يصيروا فاعلا بالفعل ، فالعلة الغائية مغايرة فيهم للعلة الفاعلية[١] .

واما الاول تعالى فلما كان علمه بنظام الخير في العالم الذي هو عين ذاته داعياً لايجاده للعالم ، فالفاعل والغاية هناك شيء واحد بلا تغاير في الذات ولا تخالف في الجهات .

وثانيهما اعتبار كونها غاية وثمرة مترتبة على الفعل ، فربّما يتأخر وجودها الخارجي عن وجود المعلول ، فيكون وجودها معلول معلول الفاعل كما في الغايات الواقعة تحت الكون .

والحكماء قد قسموا الغاية بهذا المعنى الى ما يكون في نفس الفاعل ــ كالفرح الحاصل من وقوع الفعل ــ والى ما يكون في القابل ــ كصورة الدّار في الطّين ــ والى ما يكون في غير الفاعل والقابل ــ كمن يفعل فعلا لرضاءِ فلان ــ وانك اذا تأملت حق التأمل ونظرت حق النظر الى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية ولو في الفاعل الناقص المستكمل بفعله .

فان الجائع مثلا اذا اكل ليشبع ، فانه اذاً يأكل ليشبع ، فانما اكل لانه يخيل الشبع ، فاراد ان يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيّل الى حدّ العين ، فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي يأكل ليصير شبعان وجوداً ، فالاكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ، ولكن باعتبارين ومرجعهما الى ضعف الوجود وقوته ، فهو باعتبار الوجود العقلي فاعل للفاعل وعلة غائية للفعل ، و باعتبار الوجود العيني غاية للفعل ومعلول .

فعلم ان الغاية ترجع الى ذات الفاعل وظهر ان في تقسيمهم الغاية الى الاقسام مسامحة ، فان الباني لا يبني شيئا الا لما يعود اليه من راحة ونحوها ، والمحصل بفعله لرضاءِ انسان لا تحصله الا لمصلحة تعود الى نفسه .

ثم اعلم انه قد وجد في كلام الحكماء : ان افعال الله غير معللة بالاغراض والدواعي ، ووجد ايضا كثيراً في السنتهم على طبق ما ورد في هذه الاحاديث : انه تعالى غاية الغايات وانه المبدأ والغاية ، وفي الكلام الالهي : «الا الى الله تصير الامور»[٢] و: «ان الى ربك الرجعى»[٣] الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى .

فان كان المراد من نفي التعليل وسلب اللمّية عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير

١ــ الفاعلية ــ م ــ د .

٢ــ الشورى ٥٣ .

٣ــ العلق ٨ .

ذاته فهو كذلك، لانه تام في فاعليته كما هو تام في ذاته، لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والداعي عن فعله مطلقا حتى يلزم العبث والجزاف، تعالى عما يظنُّه الجاهلون، بل علمه بنظام الخير الذي هو نفس ذاته علّة غائية وغرض بالذات لفعله وَجوده، وهذا مما ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت به عقول الفحول واذهان الاعيان.

قال ابو علي بن سينا في تعليقاته: ولو انّ انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بذاته ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت على النظام والاحكام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بالذات الذي هو الكمال، فان كان واجب الوجود هو الفاعل فهو ايضاً الغاية والغرض. انتهى[1].

ثم نقول: كما ان المبدأ الاوّل غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو ايضا غاية بالمعنى الثاني، وذلك لان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها متوجهة الى الخير ومتحركة في تحصيل ذلك الكمال بحسب اقصى ما يتصور في حقها، كما ترى المبادى الطبيعية يتوجه الى كمالاتها وغاياتها المترتبة في الشرف والفضيلة، فيتوجه دائما اخسها الى اشرفها و يتقلب ادناها الى ارفعها، وهكذا من الاخس الى الاشرف فالاشرف، ومن الادنى الى الارفع فالارفع، الى ان يصير اخر الاكوان الطبيعية اول الاكوان النفسانية وآخر منازل الدنيا اوّل منازل العقبى.

فالموجودات على ترتيبها منازل ومراحل الى الله تعالى، فلكل منها عشق وشوق اليه، اراديا كان او طبيعياً، ولهذا الحكماء المتألهون المقتبسون انوار علومهم من مشكوة نبوّة الانبياء عليهم السلام حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتها في الوجود، فلكل وجهة هو موليها[2]، واليه الاشارة ايضاً في قوله تعالى: وان من شيء الا يسبّح بحمده[3].

وذكروا ايضاً وهو الحقيق بالتحقيق: ان الفواعل الطبيعية وغيرها لا تفعل شيئا الا لما فوقها، فان القوى الارضية ايضا كالنفوس الفلكية والملائكة السّفلية كالملائكة العلوية في

١ــ لكثرة اختلاف النسخة ننقل هذه الفقرة برمتها: ولو ان انساناً عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال، فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضاً الغاية والغرض «التعليقات».

٢ــ البقرة ١٤٨.

٣ــ الاسراء ٤٤.

ان الغاية في افاعيلها[1] هي ما فوقها، اذ الطبائع والنفوس الارضية لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان كان ذلك من الضرورات اللازمة، بل الغاية هي كونها على افضل ما يمكن لها ليحصل التشبه بما فوقها، كما في تحريكات النفوس السماوية اجرامها بلا تفاوت.

فكما ان تلك النفوس الكلية انّما تحرك تلك الاجرام العظيمة لاجل اشراقات عقلية ترد على ذواتها تبتهج بها وتستفز[2] وتتشبه بمبدئها العالي على الوجه الممكن ثم يلزم عنها بالتبع نفع السّوافل والكائنات لا على القصد الاول، اذ العالي لا يلتفت الى السافل بالذات فحالها كما قيل:

شربنا واهرقنا على الارض جرعة ولـلارض من كأس الكرام نصيب

فكذلك بعينها حال المبادى الجزئية من الطبائع والقوى والنفوس الارضية في تحريكاتها وتصريفاتها للمواد والاجساد، من ان غاياتها واغراضها فيها البلوغ الى مراتب كمالاتها الممكنة في حقها مّما يطول تفصيل ذلك، لا اصلاح تلك الموادّ والابدان بالقصد الاول، بل على الاستجرار واللزوم.

فغاية كل مبدأ وغرضه من فعله الوجود الذي هو فوق وجوده، حتى ان فاعل التسكين كطبيعة الارض بثقلها الذاتي كفاعل التحريك، كطبائع[3] الافلاك في ان مطلوبه ليس ما تحته وهو قرار الارض في الوسط الذي من باب الاين، ليلزم ان يصير العرض غرضاً للجوهر، والادنى غاية للاعلى، بل مطلوبها ليس الا محافظة على كمالها وكونها على احسن حالها وافضل ما يمكن في حقها.

قال بعض العرفاء: لعمري ان السماء بسرعة دورانها وشدة وجدها والارض بفرط سكونها لسيّان في هذا الشأن، فلعمر الهك لقد اتصل بالسماء والارض من لذيذ ما نالتا من جمال الاول ما طربت به السماء طرباً رقصها، فهي بعد ذلك الرقص والنشاط وغشي به على الارض لقوة الوارد، فالقيت مطروحة على البساط، فسريان لذة التجلي هي التي عبّدهما

١ــ في ان غاية افاعيلها ــ م ــ ط.

٢ ــ بما تستفر ــ م ــ بها تستغرق ــ بما تستقر ــ ط. الفِرة: الابتسام.

٣ ــ لطبائع ــ م.

ومشاهدة لطف الاول سلبت افئدتها، وقد قيل شعراً:

فذلك من عميم اللطف شكر وهذا من رحيق الشوق سكر

اقول: فافهم هذا المقام فهم حق يتلى لا فهم شعر يُفترى. ومن ههنا ينكشف عند العاقل اللبيب ان غاية جميع المحركات والمتشوقات من القوى العالية والسّافلة في تحريكاتها وافاعيلها هو ذات البارئ او التقرُّب اليه والوصول الى حضرته، لان غرض كل فاعل من فعله ما هو ارفع منه، لكنه يلزمه تبعاً صدور ما هو أدون منه، وبهذا ظهر سّر كلام من قال: لولا عشق العالي لانطمس السّافل.

فان قلت: اذا كانت الغاية متقدمة على الفعل بحسب السّببية[١] متأخرة عنه بحسب الوجود، فلو كان الاول تعالى غاية يلزم ان يكون متأخرا عن الممكنات؟

قلنا: ان تأخر الغاية عن الفعل انّما يكون اذا كانت من الاشياء الواقعة في عالم الكون والحركة، واما اذا كانت ارفع من هذا العالم فلا يلزم، بل الغاية في الفعل الابداعي متقدمة عليه علما و وجوداً وفي الكائنات متقدمة عليها علما متأخرة عنها وجوداً.

والتحقيق: ان البارئ جل اسمه اول الاوائل من جهة كونه فاعلا للاشياء وعلة غائية وغرضا، وهو بعينه اخر الاواخر من جهة كونه غاية وكمالاً، يقصده الاشياء و ينحو نحوه و يتشوق اليه طبعا وارادة و يتصل اخر دائرة الوجود باولها من جهة اخر كمالات الانسان الكامل الواصل الى مقام او ادنى «فاوحى الى عبده ما اوحى»[٢] فهو تعالى منتهى سير السائرين وغاية قصد المسافرين، لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي، فمصحح الاعتبار الاول نفسه ذاته بذاته، ومصحح الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ كمالاتها الاولية وشوق غريزي الى تحصيل المفقود من كمالاتها الثانية وحركة ذاتية جوهرية اليها والى ما بعدها حتى انتهت الى غاية لا غاية لها.

قال ابو نصر الفارابي: صلت السماء بدورانها والارض برجحانها[٣] والماء بسيلانه والمطر بهطلانه وقد تصلى له ولا تشعرو لذكر الله اكبر[٤].

---

١ ــ الشيئية ــ م ــ د.

٢ ــ النجم ١٠.

٣ ــ برجحانها «ط».

٤ ــ فصوص الحكمة ــ فص ٢٩.

والمقصود ان الموجودات كلها سواء كانت عقولا ونفوسا او طبائع وقوى جرمية فلكية كانت او عنصرية سماوية او ارضية فلها توجه غريزي الى المبدأ الاعلى وعشق جبلي وشوق ذاتي ودين فطري ومذهب حنيفي في حركتها وسعيها طاعة للعلة الاولى وقرباناً الى الله تعالى او دوراناً حول بيته المعمور وتطوفا لحريم العشق وكعبة النور، «الا الى الله تصير الامور»[1].

فهذا شطر من مباحث الغاية اردنا ان نوردها في تفسير قوله عليه السلام: انقطعت الغايات عنده فهو منتهى كل غاية، ولما استشعر الحبر اليهودي من كلامه فوق ما يمكن تحصيله بالتعلم البشري او الفكر الانساني المنطقي وانما ذلك بالهام الله ونور افاضته، ظن انه نبي وليس ذلك من بعض الظن في حقه عليه السلام، لان درجته ليست نازلة عن درجة النبوة.

وقد ورد عن النبي صلى الله عليه واله انه قال: ان لله عباداً ليسوا بانبياء يغبطهم النبيون، الّا ان باب نبوة التشريع والرسالة مما قد انقطع بعد محمد صلّى الله عليه وآله وانقطع منها اسم النبي والرسول ولم يبق الا الالهامات والمبشرات، فزال الاسم وبقي الحكم، قال تعالى: فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون[2].

فالنبوة من حيث عينها وحكمها ما انقطعت وما نسخت وانما انقطع الوحي الخاص بالرسول من نزول الملك على حسّه والكلام على اذنه، فهذا هو الفرقان بين النبي والولي[3].

ولهذا ما قال عليه السلام في الرد على السائل الا قوله: انا عبد من عبيد محمد صلّى الله عليه وآله، لئلا يتوهم انه غير تابع للرسول صلّى الله عليه وآله.

وقوله عليه السلام في الرواية الاخيرة حيث سئل اين كان ربنا قبل ان يخلق الخلق؟ بما دل على نفي المكان عنه تعالى، فهو شاهد على ان الحديث المشهور عند العامة عن النبي صلّى الله عليه وآله من انه قال في الجواب عن مثل هذا السؤال: انه كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء، اما موضوع او مأوّل، فالواقع من لسان النبوة لكونه خطاباً للجمهور يجب ان يأوّل بالواقع من لسان الولاية لكونه خطابا مخصوصاً بقوم، قال تعالى: «انما

١ـ الشورى ٥٣.

٢ـ النحل ٤٣.

٣ـ والولي في النبوة، فيقال فيه نبي ورسول و يقال في الولي انه وارث للنبي ـ ط ـ انه وارث من لا وارث له ـ د.

انت منذر ولكل قوم هاد»[١] ولما نزلت الاية قال صلّى الله عليه وآله : يا علي انا المنذر وانت الهادي .

الحديث السادس
وهو الثامن والثلاثون والمائتان

«علي بن محمد عن سهل بن زياد عن عمر بن عثمان» في النجاشي والخلاصة : انه الثقفي الخزاز وقيل : الازدي ، ابو علي كوفي ثقة روي عن ابيه عن سعد[٢] بن يسار ، وله ابن اسمه محمد روى عن[٣] ابن عقدة ، وكان عمرو بن عثمان نقي الحديث صحيح الحكايات « صه » وفي النجاشي ايضاً : خاصة له كتب روى عنه علي بن الحسن بن الفضال واحمد بن محمد بن خالد «عن محمد بن يحيى» كأنه محمد بن يحيى الخزاز كوفي ، روى عن اصحاب ابي عبدالله عليه السلام ، ثقة عين « صه » .

«عن محمد بن سماعة» بن موسى بن رويد بالراء المضمومة ، ابن نشيط بالنون قبل الشين المعجمة ، الحضرمي مولى عبدالجبار بن وابل بن حجر ، ابو عبدالله والد الحسن وابراهيم وجعفر وجده محمد بن الحسن ، وكان ثقة في اصحابنا وجها « صه » «عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال رأس الجالوت لليهود ان المسلمين يزعمون ان عليا عليه السلام من اجل[٤] الناس واعلمهم اذهبوا بنا اليه لعلي اساله عن مسئلة واخطئه فيها فاتاه فقال يا امير المؤمنين اني اريد ان اسألك عن مسألة قال سل عما شئت قال يا امير المؤمنين متى كان ربنا ؟ قال له يا يهودي إنما يقال متى كان لمن لم يكن فكان متى كان هو كائن بلا كينونة كائن كان بلا كيف يكون بلى يا يهودي ثم بلى يا يهودي كيف يكون له قبل هو قبل القبل بلا غاية ولا منتهى غاية ولا غاية اليها انقطعت الغايات عنده هو غاية كل غاية فقال اشهد ان دينك الحق وان من[٥] خالفه الباطل» .

١ـ الرعد ٧ .
٢ـ سعيد «جش» .
٣ـ عند «جش» .
٤ـ اجدل (الكافي) .
٥ـ ما (الكافي) .

الشرح

هذا الحديث مثل الحديث الذي رفعه محمد بن خالد عن اميرالمؤمنين عليه السلام وما قاله في جواب رأس الجالوت ومثل المسند الذي بعده وما قاله في جواب حبر من الاحبار بادنى تفاوت وقد شرحناهما بما به غنية عن شرح هذا الحديث، الا ان بعض الفاظه ممّا لعله يحتاج الى بيان فنقول:

قوله عليه السلام: انما يقال متى كان، اي انما يطلق هذا القول الذي هو سؤال عن نسبة الشيء الى زمانه بهذه الكلمة الاستفهامية الموضوعة لمثل هذا السؤال اعني لفظة متى كان، وقوله: لمن لم يكن فكان متى كان، يعني استعلام حال من لم يكن موجوداً حينا من الدهر ثم كان في الوقت الذي كان، فمتى الأولى الاستفهامية على الحكاية ومتى الثانية خبرية لا استفهامية.

وقد اشرنا فيما سبق ان كل ما وجوده في الزمان فلابدّ ان يكون وجوده بعدما لم يكن وليس الله تعالى كذلك، ومن هذا القبيل الحركة وما يتبعها، والناس يخلطون و يغلطون كثيرا، فيزعمون ان حركة واحدة توجد في الماضي والمستقبل، ولا يعلمون الفرق ايضاً بين ما مع الزمان معية لايُوجب التغيّر بوجه و بين مافيه او معه معيّة ترجع الى الفيئية، وقوله: هو كائن، مبتداء وخبر وقوله: بلا كينونة كائن، وقع صفة للخبر، اي هو تعالى موجود بلا وجود زائد عليه و وجود معه، وقوله: كان بلا كيف، خبر بعد خبر لقوله: هو، او خبر مبتداء محذوف دلّ عليه ما قبله او جملة مستأنفة لبيان نفي الصفة الزائدة عنه تعالى ليلزم تنزيهه عنه مقارنة الزمان بطريق اولى.

وقوله: بلى يا يهودي، تأكيد وتسجيل لما قال بحيث لا يعتريه شك ولا شبهة، وقوله عليه السلام: ثم بلى يا يهودي، اما متعلق بما بعده لتمهيده وتأكيده ايضا لكونه علما غامضا ايضا واما تكرير للاول مبالغة في التأكيد والتحقيق، وقوله: كيف يكون له قبل هو قبل القبل بلا غاية ولا منتهى غاية، لما علمت ان كل ما يتصف بمقارنة الزمان او يقال في حقه متى كان، فيلزمه ان يكون وجوده بعد عدم وان يكون له قبل، ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم على طريقة عكس النقيض، فقال على وجه الاستفهام الانكاري الدال على النفي بابلغ وجه: كيف يكون له قبل؟ وأردفه بالبرهان الدال عليه على القطع واليقين بانه قبل كل قبل او قبل طبيعة القبل، لان تلك الطبيعة ايضاً من جملة مجعولاته فهو قبل جميع الاشياء حتى

نفس القبلية بلا قبلية تعرض لذاته و بلا غاية سابقة لقبليته الذاتية ولا غاية لاحقة لمنتهاها.

وقوله: ولا غاية اليها، الضمير راجع الى الغاية ومعناه والله اعلم: لا غاية لما هوغاية الغايات، فوقع الى بمعنى اللام، وقوله: انقطعت الغايات عنده وهوغاية كل غاية، اي انتهت الغايات المترتبة التي بعضها غاية للبعض، لما[1] علمت ان كل ممكن مجعول، له غاية ولغايته ايضاً غاية وهكذا يترتب الغايات و ينتهي البعض الى البعض حتى ينتهي الى غاية لا غاية لها دفعا للدور والتسلسل.

كما ان كل معلول له مبدأ أو لمبدئه مبدأ وهكذا ترتيب[2] المبادئ صادراً بعضها عن بعض حتى انتهت الى مبدأ لا مبدأ له، فهوبعد البعد بلا بعد كما انه قبل القبل بلا قبل، وهو غاية كل غاية كما هومبدأ كل مبدأ، فهو اول الاوائل بلا اولية وآخِر الاواخر بلا آخرية، واوليته عين آخريته وآخريته نفس أوليّته بلا اختلاف جهة وتغيّر حال، فهذا هو المشهود عليه عند الله بانه دين الحق ومخالفوه هم الجهلة والاباطيل.

الحديث السابع
وهو التاسع والثلاثون والمائتان

«علي بن محمد رفعه عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام اكان الله ولا شيء قال نعم كان ولا شيء قلت فاين كان يكون قال وكان متكئاً فاستوى جالسا وقال احلت يازرارة وسألت عن المكان إذ لا مكان».

الشرح

يقال احال اي اتى بالمحال وتكلم به قوله عليه السلام نعم كان ولا شيء.

اعلم ان تبيين هذا المرام وتحقيق هذا الكلام وهو الموافق للحديث المستفيض المشهور عن النبي صلّى الله عليه وآله من قوله: كان الله ولم يكن معه شيء، من العلوم الغامضة التي لم ار في مدة عمري وقد بلغ خمساً وستين على وجه الارض من كان عنده خبرعنه ولم اجد أيضاً في كتاب من كتب السابقين واللّاحقين ان يثبت فيه ما يشفي العليل و يروي الغليل في هذه المسألة، ولقد افادني الله من لدنه بفضله ورحمته وفتح بابـ كشفه على قلبي،

---

١ ــ كما ــ م.

٢ ــ يترتب ــ د.

فاوردت هذه المسألة العظيمة والدرة الفاخرة اليتيمة في بعض كتبي ورسائلي[١] مُبرهناً عليها كاشفاً قناع الخفاء عن وجهها حامداً لله شاكراً لنعمته.

ولا يخفى على من التزم البراهين وتجنّب عن الاخذ بالشيء على وجه المجازفة والتخمين، ان اثبات تأخر العالم كله عن العدم بالزمان مع اثبات الوحدانية له تعالى ونفي التعطيل عنه وكونه لم يزل ولا يزال فياضا على الخلق قادراً خالقاً رازقاً جواداً رحيماً من غير تجدّد صفة او سنوح ارادة او حدوث مصلحة لم تكن من قبل، امر في غاية الصعوبة وادراكه واقع في اعلى درجات القوة النظرية للنفس البشرية، لكن الله يؤتي الحكمة من يشاء والله ذو الفضل العظيم، و باقي الفاظ الحديث واضحة غنية عن الشرح.

الحديث الثامن
وهو الاربعون والمائتان

«علي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن الوليد» هذا الاسم مشترك بين جماعة منهم: محمد بن الوليد الصيرفي في شباب ضعيف «صه» ومنهم: ابن الوليد بن عمارة ابو رجاء مولى قريش كوفي، ومنهم ما قال ابو عمرو الكشي فيه: ان محمد بن الوليد الخزاز ومصدق بن صدقة ومحمد بن سالم بن عبدالحميد ومعوية بن حكيم هؤلاء كلّهم فطحية وهم من اجلة العلماء والفقهاء والعدول بعضهم ادرك الرضا عليه السلام وكلهم كوفيون.

وقال النجاشي: محمد بن الوليد البجلي ابو جعفر الكوفي ثقة عين نقي الحديث ذكره الجماعة بهذا، روى عنه يونس بن يعقوب وحماد بن عثمان فكان[٢] في طبقتها وعمّر حتى لقيه محمد بن الحسن الصفار وسعد، والذي يظهر لي انه الذي ذكره الكشي «صه» «عن ابن ابي نصر عن ابي ابراهيم[٣] الموصلي عن ابي عبدالله عليه السلام قال اتى حبر من الاحبار الى اميرالمؤمنين عليه السلام فقال يا اميرالمؤمنين متى كان ربك قال و يلك انما يقال متى كان لما لم يكن فاما ما كان فلا يقال متى كان كان قبل القبل بلا قبل و بعد البعد بلا بعدولا منتهى غاية لتنتهي غايته فقال له انبيٌّ انت فقال لامك الهبل انما انا عبد من عبيد رسول الله صلّى الله عليه وآله».

١ــ المراد من كتبي: الاسفار، ورسائلي: رسالة الحدوث.

٢ــ ومن كان «جش».

٣ــ ابى الحسن (الكافي).

الشرح

الهبل بالتحريك الثكل، يقال: هبلتهُ امه تهبله هبلاً اي ثكلته، ومعنى الحديث كما علمت.

باب النسبة

اي باب نفي النسب عنه تعالى، وبهذا المعنى يقال لسورة التوحيد سورة النسبة

وهو الباب السابع من كتاب التوحيد وفيه اربعة أحاديث:

الحديث الاول

وهو الحادي والاربعون والمائتان

«احمد بن ادريس عن محمد بن عبدالجبار عن صفوان بن يحيى عن ابي ايوب عن محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام قال ان اليهود سالوا رسول الله صلّى الله عليه وآله فقالوا إنسب لنا ربك فلبث ثلثا لا يجيبهم ثم نزلت «قل هو الله احد... الى آخرها».

ورواه محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن أيوب.

الشرح

كان من عادة العرب ان يحافظوا على الانساب وكانوا يتشدّدون على من يزيد في بعض الانساب او ينقص، فقالوا له صلّى الله عليه وآله: انسب لنا ربّك، وروى ايضا في سبب نزول السورة: ان جماعة جاؤا الى رسول الله صلّى الله عليه وآله وقالوا: بين لنا جنس معبودك أذهب او فضة؟ فانزل هذه السّورة فقالوا: ثلاث مائة وستّون صنما لا تقوم بحوائجنا فكيف يقوم الواحد بحوائج الخلق؟ فنزلت والصافات... الى ان الهكم لواحد[1].

وقيل: انها نزلت بسبب سؤال النصارى. روى عطا عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قدم وفد نجران فقالوا: صف لنا ربك أزبرجد ام ياقوت او ذهب او فضة؟ فقال: ان ربي ليس من شيء لانه خلق الاشياء، فنزلت: قل هو الله احد، قالوا: هو واحد وانت واحد، فقال: ليس كمثله شيء[2]، قالوا: زدنا من الصفة، فقال: الله الصمد، فقالوا ما

١ــ الصافات ١ ــ ٤.

٢ــ الشورى ١١.

الصمد؟ فقال: الذي يصمد اليه الخلق في الحوائج، فقالوا زدنا، فقال: فنزل لم يلد «كما ولدت مريم» ولم يولد «كما ولد عيسى» ولم يكن له كفوا احد، يريد نظيراً من خلقه.

وقيل: انها نزلت بسبب سئوال اليهود. روى عن عكرمة عن ابن عباس: ان اليهود جاؤا الى رسول الله صلّى الله عليه وآله ومعهم كعب بن اشرف فقالوا: يا محمد هذا الذي خلق الخلق فمن خلق الله؟ فغضب نبي الله فنزل جبرئيل عليه السلام يسليه وقال: اِخْفِضْ جناحك يا محمد، فنزل قل هو الله احد، فلما تلى عليهم قالوا.: صف لنا ربك عضده وكتفه وذراعه، فغضب رسول الله اشد من غضبه الاول، فاتاه جبرئيل بقوله تعالى: «وما قدروا الله حق قدره» [1].

والغرض ان جماعة كانت عقولهم على هذه الدرجة من السخافة والوهن حتى سئلوا ان ربهم من اي جنس الجواهر الجسمية المعدنية، فلا عجب منهم ان لو سألوا عن نسب إلههِم من كونه والدا او مولودا اوذا صاحبة ونظير.

الحديث الثاني
وهو الثاني والاربعون والمائتان

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن ابي ايوب وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى ومحمد بن الحسين [2] عن ابن محبوب عن حماد بن عمرو النصيبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال سألتُ ابا عبدالله عليه السلام عن «قل هو الله أحد» فقال عليه السلام نسبة الله الى خلقه احداً صمداً ازليّاً صمدياً لا ظِلّ له يمسكه وهو يمسك الاشياء باظلّتها عارف بالمجهول معروف عند كل جاهل فردانياً لا خلقه فيه ولا هو في خلقه غير محسوس ولا مجَسوس، لا تدركه الابصار علا فقرُب ودنا فبعُد وعُصىَ فغفر واطيع فشكر لا تحويه ارضه ولا تقله سمواته حامل الاشياء بقدرته ديمومي أزَليٌّ لا ينسى ولا يلهو ولا يغلط ولا يلعب ولا لإرادته فصلٌ وفصله جزاء|وامره واقع لم يلد فيورث ولم يولَد فيشارك ولم يكن له كفوا احد».

الشرح

١ ــ الانعام ٩١.

٢ ــ عن احمدبن محمدبن عيسى ومحمدبن الحسين (الكافي).

قوله: نسبة الله الى خلقه، اي معنى السورة بيان نسبة الله الى خلقه، وهي كونه منزهاً عما سواه، مسلوبا عنه شبه ما عداه من كونه احدا صمدا لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد، فقوله: احدا مع ما يتبعه يحتمل وقوعه حالا والعامل فيه معنى النسبة او خبر فعل ناقص محذوف.

تقديره من كونه احدا او كان احدا، اما كونه تعالى احدا فلان كل ماهية مركبة فهي مفتقرة الى كل واحد من اجزائه، وكل واحد من اجزاء الشيء غيره، فكل مركّب مفتقر الى غيره، وكلّ مفتقر الى غيره متأخر عنه فهو ممكن محتاج في وجوده الى ذلك الغير، فلم يكن الها واجب الوجود، والاله الذي هو مبدأ لجميع الممكنات يمتنع ان يكون ممكناً مركباً، فهو في نفسه احد. واذا ثبت كونه احداً ثبت كونه واحداً فرداً، اذ لو لم يكن فرداً كان له مجانس او مماثل يشاركه في الوجود، ولكان امتيازه عنه بمميّز فصلّي فيعود التركيب. هذا خلف، واذا ثبت كونه احداً فرداً وجب ان لايكون متحيزاً، لان كل متحيز جهة يمينه غير جهة شماله وكل ما كان كذلك فهو منقسم.

فالاحد يستحيل ان يكون متحيزاً او في جهة او متعلقا بذي جهة، فلا يكون جسما ولا عرضا ولا صورة في جسم ولا قوة قائمة به او نفساً له، لكونها مفتقرة في فعلها واستكمالها اليه فلم يكن خالقا للاجسام.

اما كونه صمداً فلانهم ذكروا للصّمد وجهين: الاول انه فعل بمعنى مفعول من صمد اليه اذا قصده وهو السيّد المقصود اليه المصمود اليه في جميع الحوائج.

والدليل على صحة هذا التفسير ما روى عن ابن عباس انه لما نزلت هذه الاية قالوا: ما الصّمد؟ قال النبي صلّى الله عليه وآله: هو السيّد الذي يصمد اليه في الحوائج.

وقال الليث: صمدتُ صمدهذا الامر اي قصدت قصده.

والقول الثاني ان الصمد هو الذي لا جوف له ومنه يقال لسداد القارورة الصماد، وشيء مصمد اي صلب ليس فيه رخاوة.

وقال ابن قتيبة: وعلى هذا التفسير الدال فيه مبدّلة عن التاء وهو المصمت.

وقال بعض من اهل اللغة: الصّمد هو الاملس من الحجر الذي لا يقبل الغبار ولا يدخله شيء ولا يخرج منه شيء.

واعلم انه لا يمكن ان يكون المرُاد من الصمد هو هذا المعنى، لانه بهذا التفسير صفة

للاجسام و يتعالى عن ذلك ، فيجب ان يحمل على مجازه ، وذلك لان الجسم الذي يكون كذلك يكون عديم التأثر والانفعال عن الغير، وذلك اشارة الى كونه واجب الوجود ممتنع التغير في وجوده و بقائه وجميع صفاته .

اقول : لما كان كلّ ممكن فوجوده امر زائد على اصل ذاته ، ومقتضى ذاته و باطنه العدم واللاشيء ، فهويشبه الاجوف ، كالحقة الخالية عن شيء والكرة المفرغة ، لان باطنه الذي هو ذاته لا شيء محض ، والوجود الذي يحيط به و يحدده هو غيره ، واما الذي ذاته الوجود والوجوب من غير شائبة عدم وفرجة وخلل فيستعار له الصمد .

واعلم ان فائدة ذكر الصّمد بهذا التفسير بعد ذكر الاحد ان الاحدية والبساطة لا يوجب وجوب الوجود كما في العكس ولهذا ذكر بعده ، وقوله : ازليا ، اي فاعلا للازل غير قابل له ولا متعلق به ، وقوله : صمديّا لا ظلّ له يمسكه ، انما اعاد لفظ الصّمد تمهيداً لنفي الحاجة الى شيء منه وحجة على ذلك ، اذ الظل وهو ما يستمسك به كالسقوف والسحب ونحوها دفعا لاذية الحرّ وغيره ، كناية ههنا عن حافظ الشيء وممسكه عن الزوال والفساد .

وقوله : وهو يمسك الاشياء باظلّتها ، الباء إمّا بمعنى مع او السببية ، فعلى الاوّل يكون المعنى : انه سبحانه يحفظ الاشياء مع ما يستحفظ بها من الاظلة والاسباب ، اي يحفظ[1] الاسباب والمسببات جميعاً ، وعلى الثاني انه يحفظ الاشياء بواسطة ايجاده لاظلتها واسبابها .

وقوله عارف بالمجهول ، اي بما هو مجهول للخلق من المغيبات او المعدومات التي لم تظهر او لم توجد بعد ، وقوله : معروف عند كل جاهل ، يعني ان النفوس مجبولة على معرفته بوجه والتصديق بوجوده ، وذلك لانبساط نوره وسعة رحمته وفيض وجوده ، فلولا جحود ذوي الجحود وحجب الغفلة وغشاوة الهوى لاعترف كل نفس بموجده والهه كما في قوله . : ولئن سئلتهم من خلق السموات[2] ... الاية .

وقوله : فردانيا ، ذكرهُ تمهيداً ودليلاً لقوله : لا خلقه فيه ولا هو في خلقه ، اي لما كان احدى الذات فرداني الهوية والماهية ، فليس فيه شيء من خلقه كما يقوله الصفاتية والا لزم التركيب ، ولا في خلقه شيء منه كما يقوله النصاري والاّ لزم التجزئ ، قوله : غير محسوس ،

١ــ اي ويحفظ ــ د ــ م .

٢ــ العنكبوت ٦١ .

اي بشيء من الحواس الظاهرة، والا لكان جسماً او جسمانياً، ولا مجسوس اي بشيء من المشاعر الباطنة، والا لكان له صورة في الذهن تساو يه فكان ذا ماهية كليّة، وهو محال كما مرّ.

وقوله: علا فقرب، كلمة «فا» للترتيب والسببية، فمعنى الكلام: انه تعالى لاجل غاية علوه يكون قريباً من الاشياء، وذلك حق، لان علوّه ليس بالمكان بل بكمال رتبة الوجود وشدة نوره، والنور كلما كان اشد واقوى كان اقرب وادنى، واعتبر ذلك بنور الشمس وهي في السماء الرابعة و بنور السراّج او المشعل وهو عندك في وجه الارض فانظر ايّهما اقرب منك، حتى تعلم ان اعلى الموجودات شرفا ونوراً يجب ان يكون اقربها منك.

واما قوله: ودنى فبعد، فلانّ غاية دنوه وثباته على حالة واحدة صارا سببين لاحتجابه عن البصائر، والاحتجاب والبُعد متلازمان والمحجوب عن الشيء يكون بعيداً عنه لا محالة، كما ان البعيد عن الشيء اذا امعن في البعد يصير محجوباً عنه.

امّا سببية الاول فلانّ غاية دنوّ النور وغلبة اشراقه تُوجب إنقهار القوة المدركة وكلالها، فيعرض لها ما يعرض عين الخفاش من اشراق الشمس فلا يدركه فيحجب عنها، فكذلك حال البصائر في احتجاب الحق عنها.

واما سببية الثاني فلان الاشياء قد تعرف باضدادها، ومعلوم انه تعالى لا ضد له، فلا يُعرف من هذه الطريق ايضاً، فلاجل ذلك كان محتجباً عن خلقه.

وقوله: وعصى، بصيغة المجهول، فغفر واُطيع فشكر، انّ من اسماء الله: الغفور والشكور وهما متقاربان، لكن احدهما بالقياس الى المعصية والاخر بالقياس الى الطاعة، فبالاول يستر المعصية بنور الرحمة، و بالثاني يزكو عنده القليل من الطاعة فيضاعف بالكثير من الجزاء.

قوله عليه السلام: لا تحو يه ارضه ولا تقله سمواته، لا تحو يه اي لا تجمعه من الحواء وهو اسم المكان الذي يضم الشيء ويجمعه، ولا تقله اي لا يحمله، واصل الاقلال من القلة فان الحامل للشيء يستقله، والغرض نفي المكانية والجسمانية عنه بالكلية واثبات برائته عن الكون الجسماني، فانّ كل جسماني اما في الارض او في السماء، ولاجل هذا لم يقل لا تحو يه سماء ولا تقله ارض كما هو المتعارف، لان ذلك لا ينفي مطلق الكون الجسماني، واضافة الارض والسّموات اليه اضافة المخلوقية والملك.

وقوله: حامل الاشياء بقدرته، لما كان المطلوب في هذا الحديث اثبات فردانيته تعالى وتفسير احديته و برائته عن الخلق وعدم مخالطته للاشياء بوجه من الوجوه وقد بين ذلك بابين وجه واكده، لكن كثيراً ما وقعت في الكتاب والسّنة نسبة حمل الاشياء اليه تعالى، فربما يذهب الوهم الى مباشرة الجسم، فازيح هذا الوهم بانّ حمله تعالى للاشياء ليس بمزاولة جثة بل بتأثير قدرة وقوة، وليس من شرط حامل جسم ومحركه ان يكون مباشراً له ولا ان يكون على نسبة وضعية، فان نفسك التي تحمل بدنك وتحركه من موضع الى موضع انما هي مجردة وليست بذات وضع.

قوله: ديمومي ازلّي، دليل اخر على تفرده و برائته عن الخلائق ونفي مناسبته لها، فانها كلها حادثة زائلة وهو ازلي ابدي، قوله: لا ينسى ولا يلهو ولا يغلط ولا يلعب، لما ذكر صفات التنزيه ونعوت التقديس واثبت برائته تعالى عن الخلق غاية البرائة، فاراد ان يشير الى انّ ذلك لا يقتضي غفلته عن الخلق ونسيانه لامرهم كما يذهب اليه اوهام ضعفاء الاحلام، بل ذاته تعالى مع كونه في اعلى درجات التفرّد والتجرّد عن الخلق، فلا يغيب عنه ذرّة من بر ولا قطرة من بحر ولا يعزب عن علمه مثقالُ ذرة في الارض ولا في السماء، وشيء من هذه النقائص كالنّسيان والسهو والغلط واللعب انما يطرأ لمن كان ناقص الادراك ضعيف القوة والقدرة وقليل الاحاطة بالامور وعواقبها.

وقوله: ولا لارادته فصل، اي لا قاطع لارادته ولا رادٍ لقضائه ولا فاصل لحكمه.

وفصله جزاء، اي انما الذي يفصل و ينقطع عنده و ينتهي هو ماهو جزاؤه وغايته، وتذكير الضمير باعتبار المصدرية، وفي بعض النسخ: وفضله بالضاد المعجمة، اي فضله وقع جزاءً لأعمال العباد، ولولا فضله وكرمه لا يستحق العبد بعمله شيئاً من الجزاء الخير.

قوله: وامره واقع، ازاد به الامر التكويني الذي بلا واسطة من خلقه كما في قوله: «انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون[1]».

قوله: لم يلد .. الى اخره، اعلم انه لما ثبت وتحقّق انه تعالى مبدأ جميع الموجودات الممكنة وان الكلّ محتاجة اليه وانه المعطي لوجود جميعها، فيمتنع ان يتولد عنه مثله، دفعاً لما سبق الى بعض الاوهام من انّ هو يته المقتضية لان يفيض على الكلّ، لعله يفيض عن وجوده وجود مثله حتى يكون والداً له، لكن البراهين قاطعة دافعة لهذا الوهم، فان مالا

١ــ يس ٨٢.

ماهية له لا مماثل ولا مجانس له.

وايضاً كل ما له مثل فذاته مركّب من جزئين: احدهما جهة الاتحاد والمجانسة والثاني جهة الامتياز والاثنينية، وكل مالا يلد مثلا او مجانساً فلا يولد ايضا لتضاعف الافتقار، لان التولّد والتوالد انّما يقعان فيما لا يحفظ نوعه ولا يبقى ذاته الا بتعاقب الاشخاص، فكلّ مولود والد، وايضاً لا يتشخص الماهية المشتركة بين الاعداد الّا بواسطة المادة الجسمانية وعلاقتها.

والحاصل: انه تعالى لبرائته عن الاجسام والمواد، ولان انيته نفس ماهيته ولم يكن له ماهية سوى الهوية المحضة الوجودية المشار اليه بقوله تعالى: قل هو الله احد، لا مثل له اصلا، فضلا عن ان يكون والداً له او مولوداً عنه.

وقوله: ولم يكن له كفواً احد، لما نفى عنه تعالى المشارك له في الماهية او في بعضها، فاريد في هذه الاية نفي المكافيء في الوجود المساوي في قوة الوجود وتأكّده، وذلك لانّ ذلك المكافئ اما ان يكون مساويا له في الماهية النوعية، وقد عُلمَ انّ لا ماهية لواجب الوجود اصلا فلا مساوي له فيها، او يكون مساوياً له في وجوب الوجود وكماله، فان صرف حقية الوجود الذي لا اتم منه لا يقبل التعدّد، اذ لا تعدّد ولا ميز في صرف الشيء وحقيقته.

الحديث الثالث
وهو الثالث والاربعون والمائتان

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن عاصم بن حميد» زمانه غير متصل بزمان السّجاد عليه السلام، فيكون الحديث مرفوعاً «قال سُئِلَ علي بن الحسين صلوات الله عليه عن التوحيد فقال ان الله عَزّ وجل علم ان يكون في آخر الزمان اقوام متعمقون فانزل الله تعالى قل هو الله احد والآيات من سورة الحديد الى قوله عليم بذاتِ الصّدور[1] فمن رام وراء ذلك فقد هلك»

الشرح

١ــ الحديد ١ ــ ٦.

امّا سورة التوحيد فلا يخفى لمن تدبر وتعمق فيها اشتمالها على غوامض علوم التوحيد ولطائف اسرار التقديس، فقد علمت نبذاً من اسرارها العميقة؛ مع ان المذكور يسير من كثير ما علمناه، والذي علمناه نزر حقير في جنب ما ستر فيها من علوم الاحدية واسرار الصّمدية.

واعلم انّ كثرة الاسامي والالقاب تدل على مزيد الفضيلة والشرف كما لا يخفى.

فاحدها سورة التفريد والثاني سورة التجريد وثالثها سورة التوحيد.

ورابعها سورة الاخلاص، لانّه لم يذكر في هذه السّورة سوى الصفات السلبية التي هي صفات الجلال، ولان من اعتقدها كان مخلصا في دين الله، ولانّ غاية التنزيه والتفريد والتوحيد يستلزم غاية الدنو والقرب المستلزم للمحبة والاخلاص في الدين.

وخامسها سورة النجاة، لانها تنجيك من التشبيه والكفر في الدنيا وعن النّار في الاخرة.

وسادسها سورة الولاية، لان من قرأها عارفا باسرارها صار من اولياء الله.

وسابعها سورة النسبة، لما روى انّه ورد جواباً لسؤال من قال: انسب لنا ربك.

وثامنها سورة المعرفة، و روى جابر رضى الله عنه ان رجلاً صلى فقرأ قل هو الله احد، فقال له النبي صلّى الله عليه وآله: ان هذا عبد عرف ربه، فسميت سورة المعرفة لذلك.

وتاسعها سورة الجمال، لان الجلال غير منفك عن الجمال كما اشرنا اليه، ولما روى انه قال صلّى الله عليه وآله: ان الله جميل يحب الجمال، فسئلوه عن ذلك فقال: احد صمد لم يلد ولم يولد.

وعاشرها سورة المقشقشة، يقال قشقش وتقشقش المريض برأ، فمن عرفها برأ من الشرك والنفاق، لانّ النفاق مرض كما قال: في قلوبهم مرض[1].

الحادي عشر المعوّذة، روى انه صلّى الله عليه وآله دخل على عثمان بن مظعون فعوذه بها و باللتين بعدها ثم قال: تعوذ بهنّ فما تعوّذت بخير منها.

والثاني عشر سورة الصمد.

والثالثة عشر سورة الاساس، لما روى قال: اسست السّموات السبع والارضون السبع على قل هو الله احد، ومما يدل عليه ان القول بالثلاثة سبب لخراب السّموات والارض بدليل

١ــ البقرة ١٠.

قوله : تكاد السّموات يتفطّرنَ منه وتنشقّ الارض وتخرّ الجبال هداً ، فوجبَ اَنْ يكونَ التوحيد سببا لعمارة العالم ونظامه .

والرابع عشر سورة المانعة ، لمّا روى انها تمنع فتاني[٢] القبر ونفخات النيران .

والخامس عشر سورة المحضرة[٣] ، لانّ الملائكة تحضر لاستماعها اذا قرأت .

والسادس عشر سورة المنفرة ، لان الشيطان ينفر عند قرائتها .

السابع عشر البرائة ، لانّها تبرأ من الشرك لما روى انه صلّى الله عليه وآله رأى رجلا يقرأها فقال : امّا هذا فقد برأ من الشرك .

الثامن عشر سورة المذكرة ، لانها تذكّر العبد خالص التوحيد.

التاسع عشر سورة النّور ، لانَّ الله نورُ السمواتِ والارض ، والسورة في بيان معرفته ومعرفة النّور نور المعرفة ، ولما روى انه صلى الله عليه وآله قال : اِنَّ لكل شيء نوراً ونور القرآن قل هو الله احد ، ونظيره : ان نور الانسان في اَصغر اعضائهِ وهو الحَدَقَة ، فصارتْ السّورة للقرآن كالحَدَقَة للانسان .

العشرون سورة الامان ، قال صلّى الله عليه وآله : اذا قالَ العبدُ لا إلٰه الاّ الله دخل في حصني ومن دخل في حصني امن من عذابي .

فهذه عشرون اسماً من أسامي هذه السورة ، ولها فضائل كثيرة ومعان ونكات غير محصورة .

وما روى في فضل قرائتها وثواب الصلوات المشتملة على عدد منها فلا يُعدُّ ولا يحصى فمن فضائلها : انها ثلث القرآن ، وذكروا لذلك وجوها اجودها : ان المقصود الاشرف من جميع الشرائع والعبادات معرفة ذات الله ومعرفة صفات الله ومعرفة أفعالهِ ، وهذه السورة مشتملة على معرفة الذات فكانت معادلة لثلث القرآن .

ومن فضائلها ايضاً : ان الدلائل والبراهين قائمة على إنَّ اَعظَم درجات العبد وأَجَلُّ سعاداته ان يكون قلبه مستنيراً بنور جلال الله وكبريائه ، وهو انما يحصل بعرفان هذه السّورة ، فكانت هذه السورة اَفضل السُّوَر وأعظمها .

١ـ مريم ٩٠ .

٢ـ الفتانان : الدرهم والدينار ومنكر ونكير. وفي التفسير الكبير: عذاب القبر ولفحات النيران .

٣ـ المحضر «التفسير الكبير» .

فان قِيلَ: صفات الله تعالى مذكورة في سائر السُّوَر.

قلنا: لكن لهذه السورة خصوصية وهي انّها مع وجازتها مشتملة على عظائم اسرار التوحيد، فتبقى محفوظة في القلب معقولة للعقل، فيكون ذكر جلال الله حاضراً بهذه السبب، فلا جرم امتازت عن سائر السّور.

واما المعاني والنكات: فمنها، ما سبق، ومنها وجوه اخرى كثيرة لو ذهبنا الى تفسير هذه السورة مستقصي لخرجنا عما نحن بصدده من شرح الاحاديث، ولكن نذكر نموذجا ينبه[١] على الكثير لمن هو اهله.

فنقول: قوله: هو الله احد، ثلاثة الفاظ كل واحد منها إشارة الى مقام من مقامات السالكين اليه تعالى:

المقام الاول للمقرَّبين وهم أعلى السائرين الى الله، فهؤلاء رأوا انَّ موجودية الماهيات بالوجود وانّ أصل حقيقة الوجود بذاته موجود و بنفسه واجب الوجود متعيّن الذات لا بتعيّن زائد، فعلموا انّ كل ذي ماهية معلول محتاج وانّه تعالى نفس حقيقة الوجود والوجوب والتعيّن، فلهذا لما سمعوا كلمة «هو» علموا انه الحق تعالى، لان غيره غير موجود بذاته وما هو غير موجود بذاته فلا اشارة اليه بالذات.

والمقام الثاني مقام اصحاب اليمين، وهؤلاء شاهدوا الحق موجوداً والخلق ايضاً موجوداً فحصلت كثرة في الموجودات، فلا جرم لم يكن «هو» كافيا في الاشارة الى الحق بل لابد هناك من مميّز يميز الحق عن الخلق، فهؤلاء احتاجوا الى ان يقترن[٢] لفظة «الله» بلفظة «هو» فقيل لاجله: هو الله، لان «الله» هو الموجود الذي يفتقر اليه ما عداه وهو مستغن عن كلّ ما عداه، فيكون احدى الذات لا محالة، اذ لو كان مركّبا كان ممكنا محتاجا الى غيره، فلفظ الجلالة دالّ على الاحدية من غير حاجة الى اقتران لفظ أحد به.

المقام الثالث مقام اصحاب الشمال، وهو ادون المقامات واخسّها، وهم الذين يجوزون كثرة في الواجب الوجود ايضاً كما في اصل الوجود، فقورن[٣] لفظ احد بكلمة «الله»

١ــ تنبيهاً ــ م ــ ط.

٢ــ يقرن ــ م ــ ط.

٣ــ فقرن ــ م ــ ط.

رداً عليهم وابطالاً لمقالتهم[1]، فقيل: قل هو الله احد.

وههنا بحث اخر ادق واشرف وهو انا نقول: كل ما له ماهيته غير انيته فلا يكون هو «هو» لذاته، كما ان كلّما يتوقف هو يته على غيره فلم يكن «هو» مطلقا، ومبدأ الموجودات كلها «هو» الذي هو «هو» لذاته، وكل ما يكون ماهيته عين هو يّته وحقيقته نفس تعينه، فلا اسم ولا حد له ولا يمكن شرحه الا بلوازمه التي يكون بعضها اضافية و بعضها سلبية، والاكمل في التعريف ما يجمع ذينك النوعين جميعا وهو كون تلك الهو ية الها، فان الالهية يقتضي ان يُنْسَب اليه غيره ولا يُنْسَب هو الى غيره، والمعنى الاول اضافي والثاني سلبي، فلا جرم ذكر الله عقيب قوله «هو» ممّا يكون كالشرح وكالكاشف عما دلّ عليه لفظ «هو».

ثم اعلم ان الذي لا سبب له وان لم يكن تعريفه بالحد الّا ان: البسيط الذي لا سبب له وهو مبدأ الاشياء كلها على سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا، فمن البيّن ان ما هو اقرب المجعولات اليه، بل اللازم الاقرب المنبعث عن حاق الملزوم، اذا وقع التعريف به كان اشد تعريفا من غيره، واقرب اللوازم له تعالى واجب الوجود غنيا عما سواه وكونه مبدأ للكل ومفتقراً اليه الجميع، ومجموع هذين اللازمين هو معنى الالهية، فلاجل ذلك وقع قوله «الله» عقيب «هو» شرحاً و تعريفاً له.

ولما ثبت مطلوب الهلية البسيطة بقوله «هو» الدّال على انه الهو المطلق الذي لا يتوقف هو يته على غيره، ولاجل ذلك هو البرهان على وجود ذاته، وثبت مطلوب ماء الشارحة بقوله «الله» فحصلت بمجموع الكلمتين معرفة الانية والماهية اريد ان يذكر عقيبهما ما هو كالصفات الجلالية والجمالية.

فقوله تعالى: احد مبالغة في الوحدة، والوحدة التامة مالا ينقسم ولا يتكثر بوجه من الوجوه اصلا لا بحسب العقل كالانقسام بالجنس والفصل ولا بحسب العين كالانقسام من المادة والصّورة ولا في الحسّ ولا في الوهم كالانقسام بالاعضاء والاجزاء، ومتى كان الاكمل في الوحدة ما لا كثرة فيه اصلا فكان الله تعالى غايةً في الوحدة.

فقوله تعالى: احد، دلّ على انه واحد من جميع الوجوه، وانما قلنا انه واحد كذلك لانه لو لم يكن كذلك لم يكن الها، لان كل ما هو مركّب فهو مفتقر الى اجزائه واجزائه غيره فيكون مفتقراً الى غيره، فلم يكن واجب الوجود ولا مبدأ الكل.

١ــ لمقالهم ــ م ــ ط .

ثم ان هذه الصّفة، وهي الاحدّية التامة الخالصة عن شوب الكثرة، كما توجب التنزّه عن الجنس والفصل والمادّة والصورة وعن الجسمية والمقدارية والابعاض والاعضاء والالوان وسائر الكيفيات الحسّية والانفعالية وكلّما يوجب قوة او استعداداً او امكانا، كذلك يقتضي كل صفة كمالية من العلم التام والقدرة الكاملة والحيوة السرمديّة والارادة التامة والخير المحض والجود المطلق.

فانّ من امعن النظر وتأمل تأملا كافيا يظهر له ان الاحدية التامّة منبع الصفات الكمالية كلها، ولولا مخافة الاطناب لبينت استلزامها لواحدة واحدة منها، لكن اللبيب يُدرك صحة ما ادعيناه.

وقوله تعالى: الله الصمد، قد مرّ ان الصمدية لها تفسيران: احدهما ما لا جوف له والثاني السّيد، فمعناه على الاول سلبي وهو اشارة الى نفي الماهية، فان كل ما له ماهية له جوف و باطن وكان من جهة اعتبار ماهيته قابلا للعدم، وكل ما لا جهة ولا اعتبار له الا الوجود المحض فهو غير قابل للعَدم، فواجب الوجود من كل جهة هو الصمد الحق، وعلى التفسير الثاني يكون معنى اضافيا وهو كونه سيد الكل، اي مبدأ الجميع، فيكون من الصّفات الاضافية.

وههنا وجه اخر وهو: ان الصمد في اللغة هو المصمد الذي لا جوف له، واذا استحال هذا في حقه تعالى فوجب حمله على الفرد المطلق اعني الواحد المنزه عن المثل والنظير، اما ابتداءً او بعد حمله على معنى الاحدية المستلزمة للواحدية كما مرّ، فيكون الصمد اشارة الى نفي الشريك كما ان الاحد اشارة الى نفي الانقسام، فانظر كيف عرف اولاً هويته وانيته ثم عرف انه تعالى خالق لهذا العالم، ثم عرف ان الامور التي لاجلها افتقر هذا العالم الى الخالق كالتركيب والامكان والماهية والعموم و الاشتراك والاحتياج، لابد وان يكون منفيا عنه تعالى لئلا يلزم الدور او التسلسل.

ثم لما كان من عادة المحققين ان يذكروا اولاً ما هو الاصل والقاعدة ثم يخرجون عليه المسائل، فذكروا اولا كونه موجوداً الهاً ثم توصل به الى كونه صمداً ثم ترتّب عليه احكاماً ثلاثة:

احدها انه لم يلد لاستيجاب التوليد للتركيب، لانه عبارة عن انفصال بعض ناقص من ابعاضه ثم يترقى فيصير مساوياً له في الذات والحقيقة، ومن البيّن ان نقصان البعض

يستلزم تركيب الكل.

وثانيها قوله: ولم يولد، لاستلزامه الحدوث والنقصان والافتقار الى العلل من جهات شتى كالاعداد والاحداث والابقاء والتربية والتكميل.

وثالثها قوله: ولم يكن له كفوا احد، وبيانه: إنّا لو فرضنا مكافئاً له في رتبة الوجود فذلك المكافىء لو كان ممكن الوجود كان محتاجاً اليه متأخراً عنه في الوجود فكيف يكون مكافئاً له في رتبة الوجود؟ وان كان واجب الوجود وقد علمتَ ان تعدده ينافي الاحدية وانه يستلزم التركيب. فهذا انموذج من دقائق اسرار التوحيد التي تحويها هذه السورة.

واما الايات من سورة الحديد فهي ايضاً مشتملة على المقصد الاقصى واللُباب الاصفى من علم التوحيد.

واعلم ان تلك السورة باجمعها في غاية الجلالة والشرف فانها بقدر حزب من القرآن، اي ربع جزءٍ من ثلاثين جزءً منه، وفيها لُباب ما في القرآن كله من ابواب العلم واليقين ومناهج الوصلة الى جوار الحق رب العالمين والارتقاءِ من حضيض النقص والخسران الى أوج الكمال والعرفان والارتحال من اسفل سافلين الى أوج عوالي العليّين.

فان خلاصة دعوة العباد ونقاوة سياقتهم الى جوار القدس ومنزل الرشاد منحصرة في اقسام ستة: ثلاثة منها كالدعائم والاصول المهمة وعمدتها تعريف الحق المسوق اليه المصمود له وبيان الصراط المستقيم الذي يجب سلوكه للوصول اليه وبيان الحال عند الوصول، فالاول معرفة المبدأ وعلم التوحيد والاخر معرفة المعاد وعلم الساعة والاوسط معرفة الطريق وعلم السلوك والرياضة.

واما الثلاثة الاخيرة فهي كالمعينة المتممة وكالنوافل والروادف، فاحدها تعريف السالكين الى الله المقربين المجيبين دعوة الحق، ولطائف تربية الرب لهم لصفاء جواهرهم وطهارة اعيانهم عن الخبث والشين ونقاوة مرآتهم عن الطبع والرين، وتوصيف الناكبين عن الطريق الضالين المضلين وكيفية تنكيله بهم وحلول غضب الله عليهم لسوء طبائعهم وكثافة جواهرهم وتراكم الطبع والرين على قلوبهم بمزاولة اعمالهم السيئة، والمقصود اما التشويق والترغيب، كما في احوال المحبوبين، او الاعتبار والترهيب، كما في احوال المبعدين الممكورين.

وثانيها افتضاح[1] حال الجاحدين وكشف عواقبهم وتسفيه عقولهم وتجهيلهم في تحريم

١ــ حكاية افتضاح «تفسير سورة الحديد».

طريق الهلاك والخسران بالمجادلة والمحاجة على طريق الحق، والمقصود فيه اما في جنبة الباطل، فالافضاح للتحذير والتنفير، واما في جنبة الحق ، فالايضاح للتثبيت والتقرير.

وثالثها تعريف عمارة المراحل الى الله تعالى وكيفية اخذ الزّاد والاستعداد، والمقصود فيه بيان معاملة الانسان مع أعيان هذه الدنيا الذي اشتملت عليه علوم الفتاوي والاحكام، وانها يجب ان يكون مثل معاملة المسافر مع اعيان مرحلة من مراحل سفره البعيد الذي يطلب به تجارة لن تبور.

فهذه هي المقاصد الستة المشتملة عليها سور القرآن واياته.

وهذه السورة، أعني سورة الحديد، مع كونها من المفصّلات مشتملة على كل منها على أبلغ وجه وأشرفه وأوثقه وأحكمه، ولولا مخافة الاطناب لاوردتُ دقائق العلوم الالّهية وحقائق المعارف العقلية المتعلقة بايات هذه السّورة سيّما الايات الستة الواقعة في مفتتحها المتعلقة بالتوحيد، ومن اراد الاطلاع على شطر من عجائب لطائفها وغرائب شرائفها فليُطالع تفسيرنا لهذه السّورة.

ثم من النوادر الغريبة ان هذا العبد المسكين كان في سالف من الزمان متأملاً متدبّراً على عادتي عند تلاوة القرآن في معاني اياته ورموزها واشاراتها، وكان المنفتح على قلبي من ايات هذه السورة وإشاراتها اكثر من غيرها، فحداني ذلك مع ما سبق من الخواطر الغيبية والدّواعي العلمية والاعلامات السّرية الى ان أشرعُ في تفسير القرآن المجيد والتنزيل الحميد.

فشرعتُ فكان أوّلُ ما اخذتُ في تفسيره من السّور القرآنية هذه السّورة، لفرط شعفي وقوة شوقي باظهار ما الهمني ربّي من عنده، وإبراز ما علمني الله من لدنه، من لطائف الاسرار وشرائف الاخبار وعجائب العلوم الالهية وغرائب النكت القرآنية والرّموز الفرقانية والاشارات الربانية.

ثم بعد ان وقع اتمام تفسيرها مع تفسير عدة اخرى من السّور والايات كاية الكرسي واية النور واتفقت عقيب سنتين او اكثر مصادفتي لهذا الحديث والنظر فيه بعين الاعتبار، فاهتزّ خاطري غاية الاهتزاز وانبسط نشاطي اخر الانبساط في النشاط، لما رأيت من علامة الاهتداء بما هو اصل الهدى والسّلوك في المحجة البيضاء من طريق التوحيد، فشكرت الله على ما انعم وحمدته على الفضل والكرم.

ثم اعلم ان كلّ واحدة من هذه الآيات الستة المشار اليها في هذا الحديث متضمنة

لباب عظيم من علم التوحيد والالهية، محتوية على امر حكيم من احكام الصّمدية والربوبية، لو امهل الزمان وساعد الدهر الخوان لعارف ربّاني وحكيم الهي اخذ علمه من مشكاة النبوة المحمدية على الصّادع بها واله افضل الصّلوة والتحية واقتبس حكمته عن احاديث أصحاب العصمة والطهارة صلوات الله عليهم والتزكية، لكان من حقه وحقها اَنْ يكتبَ في تفسير كلّ منها ما يشحن به مجلّداً كبيراً بل مجلّدات كثيرة، ولكن سنذكر في كل آية منها ما هو كالشاهد لما ادعيناه وكالانموذج لِما شاهدناهُ.

فنقول اما الاية الاولى ففي الاخبار عن تسبيح كلّ ما في السّموات وما في الارض من الموجودات حتى الجماد والنبات والاجساد والمواد والارض الموات وجثث الاموات لله تعالى، ومعرفة هذا التسبيح الفطري والعرفان الكشفي الوجودي من غوامض العلوم ودقائق الاسرار التي عجزت عن ادراكها اذهان جمهور العلماء واكثر الحكماء فضلا عن غيرهم، وليس عندهم في هذا الباب الا مجرد التقليد ايمانا بالغيب او حمل التسبيح على ما فيها من الادلة الدّالة على وحدانية الله وتُنَزِهُهُ عن صفات النقص من التجسّم والتغير والتكثر.

وقال بعضهم: ان كلمة «ما» ههنا بمعنى «مَنْ» وقيل: معناه كل ما يتأتّى منه التسبيح، هذا تمام كلام الاعلام في هذا المقام، ولا يخفى عدم ملائمة كلّ من الوجهين الاخيرين، بل كل ما قيل من التأويل والتخصيص لكثير من الآيات القرآنية والأخبار النّبوية الدّالة على تسبيح المُسمّى بالجماد والنبات من الشجر والحجر والصّخر والمدر فضلاً عن المُسمّى بالحيوان والطير والبشر.

منها قوله تعالى: الم تر ان الله يسبح له من في السموات والارض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه[1]، ومنها قوله: الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس[2]، ومنها قوله: اولم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيؤ اظلاله عن اليمين والشمائل سجّداً لله وهم داخرون[3] وكذا نظائرها من الايات الدّالة على وقوع التسبيح من جميع الموجودات حقيقة،

١ــ النور ٤١.

٢ــ الحج ١٨.

٣ــ النحل ٤٨.

وحكاية تسبيح الحصى في كف النبي صلّى الله عليه واله وسماعه واسماعه امر مشهور في السنة الرواة مذكور.

وما روى ايضاً عن ابن مسعود انه قال: كنت مع رسول الله صلى الله عليه واله بمكة فخرجنا في بعض نواحيها فما استقبله حجر ولا مدر الا و يقول: السلام عليك يا رسول الله، وامثاله كثيرة في الروايات دالة على ان هذا التسبيح والسجود والتسليم واقع على وجه التحقيق.

حتى ان كثيرا من المنتسبين الى الكشف والعرفان زعموا ان النبات بل الجماد فضلا عن الحيوان، له نفس ناطقة كالانسان، وذلك امر باطل والبراهين ناهضة على خلافه من لزوم التعطيل والمنع عما فطر الله طبيعة الشيء عليه ودوام القسر على افراد النوع والابقاء له على القوة والإمكان للشيء من غير ان يخرج الى الفعلية والوجدان الى غير ذلك من المفاسد الشنيعة المصادمة للبرهان والحكمة.

بل هذا تسبيح فطري وسجود ذواتي وعبادة فطرية نشأت عن تجل الهي وانبساط نور وجودي على كافة الخلائق على تفاوت درجاتها وتفاضل مقاماتها في نيل الوجود ودرك الشهود، ومع هذا التفاوت والتفاضل في القرب والبعد والشرف والخسة، فافراد العالم كله كاجزاء شخص واحد تنال من روح الحيوة وروح المعرفة ما ناله الكلّ دفعة واحدة، فانطقها الله الذي انطق كل شيء، فاجبته وخضعته[1] وسجدت له بسجود الكلّ وسبحت له بتسبيحات هي اجزاء تسبيح الكل، كل قد علم صلوته وتسبيحه[2].

والذي يمنع عن هذه العبادة الفطرية، الافكار الوهمية والتصرفات النفسانية لاكثر الانس الموجبة للخروج عن الفطرة الاصلية واستحقاقية العذاب كما في قوله تعالى: «وكثير حق عليه العذاب»[3].

و بالجملة تحقيق هذا التسبيح الفطري واثبات هذه العبادة الذاتية مما يختص به الكاملون في الكشف والعرفان الرّاسخون في العلم والايقان، واما سماع اللفظ او اسماعه كما هو المروي عن النبي صلى الله عليه وآله وصحبه فذلك من باب المعجزة الواقعة لقوة نفسه

---

١ ــ فاجابته وخضعت له. النسخة البدل في بعض النسخ.

٢ ــ النور ٤١.

٣ ــ الحج ١٨.

القدسية على انشاء الاصوات والاشكال على موازنة المعاني والاحوال.

وامّا الاية الثانية ففي الاشارة الى عموم قدرة الله وشمول ملكه وتوحيده في الايجاد والتأثير والخلق والتدبير، والاشارة الى ما هو مكشوف عند اهل الكشف والبصيرة ان وجود المجعولات باسرها في انفسها ليس الّا وجودها لجاعلها وفاطرها، لان جميعها فعل الحق والفعل من حيث هو فعل مُتقوّمٍ لا قوام له في نفسه إلّا بالفاعل، وما وجد من الا ثار مستقلة دون ما تصدر عنها، فهي بالحقيقة ليست اثاراً لها بل لها نوع آخر من التعلّق، وتحقيق هذا التوحيد في الخلق والايجاد امرٌ غامضٌ دقيق وسرٌ غائر عميق.

وامّا الآية الثالثة ففيها اِشارة الى توحيد اٰخَر اعلى واشرف واغمض وادق واليق بالتحقيق والعرفان وهو: كونه تعالى جامعا بوحدانيته وفردانيته بين فاعلية الموجودات كلّها وغائيتها، حتى يكون ان اوّل الاوائل كلها وآخِر الاواخر كلها، كما مرّت الاشارة اليه في بعض ما سبق من الاحاديث، فهو تعالى اوّل كل شيء، بمعنى ان وجوده حصلَ منه، وبمعنى ان الغرض في حصول ذلك الشيء منه عِلْمهُ تعالىٰ بالمصلحة الذي عين ذاته، ولكونه تماماً في الوجود والافاضة بلا عوض او غرض زائد، وهو اَيضاً آخِر كل شيء، بمعنى إنَّهُ الغاية القُصوى التي يطلبها الاشياء، والخير الاعظم الذي يتشوقه الكل و يقصده طبعا وارِادة.

والعرفاء المتألهون حكموا بسريان نور المحبة له والشوق اليه سُبحانه في جميع المخلوقات على تفاوت طبقاتهم، وان الكائنات السّفلية كالمبدعات العلو ية، على اغتراف شوق من هذا البحر العظيم واعتراف شاهد مقرٌ بوحدانية الحق القديم، فهو الاوّل الذي منه ابتدأ امر العالم حتىٰ انتهى الى ارض الاجسام والاشباح، وهو الاخر الذي اليه ينساق وجود الاشياء حتى ارتقىٰ الى سماء العقول والارواح، وهو اخر ايضا بالاضافة الى سير المسافرين، فانهم لا يزالون مترقون من رتبة حتى يقع الرجوع الى تلك الحضرة بفنائهم واندكاك جبال هو ياتهم، فهو اول من حيث الوجود واخر من حيث الوصول والشهود.

والله عز اسمه حيث انبأنا عن غاية وجود العالم قال: وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون[1]، اي ليعرفون، وقوله في الحديث القدسي: كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان أُعرف فخلقت الخلق لاعرف، فدلنا على انه الغاية القصوى لوجود العالم معروفاً، كما انه الفاعل

١ــ الذاريات ٥٦.

الاعلى لوجوده مكنونا، فلاجل ذاته بنى العالم ونظم النظام لا لشيءٍ آخر، وكما انه الاوّل والاخر بهذه المعاني التي ذكرناها فهو الظاهر والباطن.

امّا كونه ظاهراً: فلانّ حقيقته حقيقة الوجود، والوجود ليس الا النّور والظهور كما انّ مرجع الظّلمة والخفاءِ الى العدم، فلا أنور ممن هو نفس حقيقة الوجود كما لا أظلم من كتم العدم، قال الله تعالى: «الله نور السمٰوات والارض[1] ... الاية».

واما كونه باطنا اي مختفيا فلفرط نوريته وشدة ظهوره وغاية وضوحه وجلائه وضعف قوة العقول والحواس والبصائر والابصار عن احتمال نوره وعجزها عن قبول تجليه، فذاته بذاته متجلّ دائماً ولقصور بعض الذوات عن قبول تجلّيه مُحتجبٌ عنهم، فبالحقيقة لا حجاب الا القصور والضعف في المتجلي لهم، وليس تجلّيه الا حقيقة ذاته، اذ لا معنى له إلّا صريح ذاته وانّ صفاته ليست إلّا ذاته، كما شهدت به الاحاديث الناطقة المتظافرة حسبما اوضحهُ الالهيون.

اولا ترى ان نور الشّمس الذي هو اشدّ الانوار الحسيّة كيف احتجب لفرط ظهورها على الحسّ البصري حتى لا يمكن للبصر ملاحظته الا من وراء الحجاب كالمرآة والماء او الرقيق من السحاب؟ كما قيل:

كالشَّمسِ يَمْنَعُكَ اجتلاؤكَ وَجْهَها فَاِذا اكْتَسَتْ بِرقيقِ غَيْمٍ اَمْكَنا

فسبحان مَنْ ليس لوجهه نقاب الّا النور ولا لذاتهِ حجاب الا الظهور، فاختفى عن بصائر الخلق لنوره[2] واحتجبَ عن عقولهم لفرط ظهوره وهو بكل شيء عليم، لانه بكل شيء محيط، لانَ ذاته اظهر الاشياء و بيده ملكوت الارض والسماء ومنه تنشأ حقائق الاشياء.

الاية الرابعة قوله هو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام.

اعلم ان من عجائب انوار التنزيل واسرار التأويل معرفة هذه الاية الواقعة في عدة مواضع من القرآن، وقد تحيَّرتْ عقول الناظرين وأفهام المفسّرينَ في وجدان السّبب الدّاعي على كون العالم مخلوقاً في ستة ايام، دون غيره من الاعداد، وأيضاً اليوم والساعة والشهر من ابعاض الزمان، المتأخِر وجوده عن الحركة المتأخرة وجودها عن الجسم، فكيف يقدر فعل الشيء بما يتأخر وجوده عنه وايضاً هذا كالمناقض لقوله: ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس

١ــ النور ٣٥.

٢ــ نوره ــ م ــ بنوره ــ د.

واحدة[١]، وقوله: وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر[٢].

وبالجملة قد اشكل الامر في معنى الاية على جمهور اهل النظر و تشبث الاكثرون كالفخر الرازي والزمخشري وغيرهما كما هو عادتهم بذيل القول بالفاعل المختار ونفي المرجح والداعي.

ونحن قد اوردنا في تفسيرنا لهذه السّورة لتحقيق هذه الاية لمعة مما يشفي عليل السالكين وجرعة من ماءٍ يروي العطاش الطالبين، وخلاصة المذكور هناك إنّا نمهّد أولاً مقدمة هي: اِنَّ ما أُنشأَ الله تعالى بحكمته الكاملة او خَلقَه بقدرته التامة لا يخلو عن قسمين: اما طبيعية جسمانية أو أُمور إلهية روحانية.

اما الامور الطبيعية فحدوثها كبقائها لا يكون الا على سبيل التجدد والتدريج، لان المُعَنىٰ بالطبيعي هو ما يصدر عن الطبيعة بتسخير الله اياها وتقديره، وهي بما هي طبيعته ليست حقيقتها الا منشأ الحركة وسائر الاستحالات ومقابلاتها من السكون، فجوهرها جوهر الحدوث والتجدد والتقضي والتصرم؛ وما اشتهر ان الحركة لا تكون في مقولة الجوهر مُجرّد دعوى لا يقوم عليه دليل فضلا عن برهان، والمتّبع في هذه الاصول هي البرهان، ونحن اوردنا عدة من البراهين في رسالة الحدوث على اثبات الاستحالة والحركة في الجواهر الطبيعية و يؤيده الايات القرانية كقوله: بل هم في لبس من خلق جديد[٣]، وقوله.: وترى الجبال تحسبها جامده وهي تمرمر السحاب[٤]، وغيرهما.

فالطبيعة التي هي الصورة النوعية واصل الجواهر الجسمانية فاذا تجددت تجدّدتْ الهيولي والاعراض لانها تابعة والنفس ما دامت متعلقة بالبدن الطبيعي حكمها حكم الطبيعة في التجدد، والكليات الطبيعية، اعني الماهيات، لا وجود لها الا بعين الاشخاص.

فاذن ثبت وتحقق ان وجود العالم الجسماني، فلكيا كان او عنصريا، تدريجي الوجود.

واما الامور الربانية والاشعة الالهية فهي من مراتب علمه الازلي وكلمات الله

١ــ لقمان ٢٨.

٢ــ القمر ٥٠.

٣ــ ق ١٥.

٤ــ النمل ٨٨.

التامات، وكلمة الله وامره وقضائه مصون عن التجدد والحدوث.

فاذاتقرّرَمامهدناه فنقول: ان المكشوف عند ذوي البصائر انّ الحق سبحانه خلق هذا العالم، اعني السموات والارض وما بينهما، في ستةِ ايام من ايّام الربوبيّة التي كل يوم منها الف سنة مما تعدون من اصغر الايام الذي هو مقدار دورة من الفلك الاقصى، وهي من زمن آدم الى زمان محمد صلى الله عليه وآله جميع أزمنة خفاء كرّ الذات[1] واحتجابها بحجب الاسماء ومظاهرها، وقد علمتَ ان مدة عمر الدّنيا وعمر كل ما في العالم الطبيعي هي مدة الحدوث دون البقاء، اذ لا يبقى شيء منها زمانين، كما تفطن به بعض الكلاميين في باب العرض، ثم استوى على عرش الذات وهو الروح الاعظم مظهر اسم الرحمن، في اليوم السابع وهو يوم الجمعة و يوم حشر الخلائق وقيامهم من الاجداث، وذلك يوم مجموع له الناس[2].

وقد اشتهر بين الناس في جميع الاعصار ان مدة الدنيا سبعة الاف سنة على عدد الكواكب السبعة، وسلطانها في كل يوم كالف سنة، و يوم السابع هو يوم الجمعة وزمان الاستواء على العرش، لظهور احكام الاسماء الكامنة في تلك الايام، وهذا الظهور يبتدئ في السابع مع ظهوره صلى الله عليه وآله كما قال: بُعثْتُ انا والسّاعة كهاتين، وجمع بين السبابة والوسطى، و يزداد الى زمان ظهور القائم المهدي عليه السلام، و ينقضي الخفاء بالكلية بالظهور التام لقيام الساعة ووقوع القيامة الكبرى، وعند ذلك يظهر فناء الخلق والطبيعة و بَعْثِ الرّوح من القبور للحشر والنشور وتحصيل ما في الصدور، يوم الجمع لا ريب فيه[3]، و يوم العرض والحساب والميزان فيتميز الخبيث من الطّيب و يتفرّق اهل الجنة واهل النار، فريق في الجنة وفريق في السّعير[4]، و يُرى عرش الله بارزاً، وتمام هذه الامور في الاخرة، وان كان العارفون يرونها وهم في الدنيا بعد، كما حَكى بعض عرفاء هذه الامة المرحومة من المؤمنين حقاً عن كشفه وشهوده.

فابتداء يوم القيامة الذي قد طلع فجره ببعثة نبينا محمد صلى الله عليه وآله واتّفق اهل الملل كلهم من اليهود والنصارى والمسلمين على ان الله قد فرغ من خلق السّموات

١ــ كر الذات والصفات ــ ط ــ خفاء الذات ــ م ــ كرّ. اي: الرجوع.

٢ــ هود ١٠٣.

٣ــ الشورى ٧.

٤ــ الشورى ٧.

والارض في اليوم السابع، الّا ان اليهود قالوا: انه السبت وابتداء الخلق من الاحد، وعلى ما ذُكِر يكون هو الجمعة، وانْ جعلنا الاحد أول الايّام ووقت إبتداء الخلق كان جميع دور النبوة دور الخفاء وفي السادس ابتداء الظهور، وازداد في الخواص كما ذُكِر انهُ يوم خلق آدم، أي الحقيقي[١] و يوم السّاعة و يوم المزيد حتى تنتهي الى تمام الظهور وارتفاع الخفاء في اخره عند خروج المهدي القائم عليه السّلام و يَعمُّ الظهور في السابع الذي هو السبت ان كان كما قالوه، والله وليّ التوفيق.

وقوله عز وجل: يعلم ما يلج في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها، اشارة الى علمه سُبحانه بما في سلسلتي البدو والرجوع، فان الصّادر منه تعالى ابتداء وهو اصل الوجود ومنبع الخير والجود على سنة الابداع هي سلسلة البدو، وكلها البسائط من لدن العقل الاول وعرش الرحمن، ثم سموات الارواح الكلية ثم يتنزل الامر فيها الى النفوس والصّور والطبائع على ترتيب الاشرف فالاشرف حتى ينزل الوجود الى مرتبة الهيولي الاولي و يلج في ارض القوة والاستعداد ومادة الشر والفساد ونطفة المركبات والاجساد و بذر الخلائق[٢] والاكوان واصل القوة والامكان، وان الخارج منها من القوة الى الفعل والعارج اليه سبحانه من اَرض الهبوط والخسّة الى سماء الشرف والرفعة هي سلسلة الرجوع بتلاحق الصور والكمالات وترادف الفضائل والخيرات.

فكان الصّادر منه تعالى في الابتداء اولا عقلا ثم نفسا ثم طبيعة ثم صورة جرميّة ثم مادة، فصار العائد اليه بحركة الرجوع الى الغاية والانتهاء جسماً طبيعياً ثم جماداً ثم نباتاً ثم حيواناً ثم انساناً نفسانياً ثم انساناً عقلياً ثم كاملاً اِلهياً، فبالانسان الكامل يقع الوصول الى المنزل الاعلى والبلوغ الى الغاية القصوى التي نشأ سلسلة الفعل والايجاد منها وكملت بوجوده سلسلة الخير والجود واتصلت به دائرة الوجود.

وقوله: وهو معكم اينما كنتم، اشارة الى ان انبساط نور وجوده ونفوذ قوة سلطان هو يته الى اقطار العالم وحدوده، فلا ذرة من ذرات العالم الاعلى والاسفل الّا ونور الانوار محيط بها قاهر عليها قريب منها اقرب من نفسها اليها، فانها مع نفسها بالامكان ومع قيومها بالوجوب، ونسبة الوجوب اقوى واكد في المعية من نسبة الامكان.

١ــ ادم الحقيقي ــ م ــ ط.

٢ــ الحقائق ــ النسخة البدل في جميع النسخ.

وانما قال: اينما كنتم، بذكر المكان ليدلّ على ان المكانية والجسمية غير مانعة له عن هذه المعية القومية، فهو على غاية تقدّسه وتوحده لايخلوعنه اين ولامكان ولايفوته وقت ولا زمان، بل غاية احديته توجب هذه المعيّة ونهاية تنزيهه تقتضي هذه المقارنة وكمال علوّه يؤدي لهذا الدنو، وهذا ايضاً من غوامض الالهية والتوحيد الذي يختص بدركه الاعزّة الاقلّون.

وقوله: والله بما تعملون بصير، اشارة الى كيفية علمه بالجزئيات المادية كاعمال بني آدم ونحوها على الوجه الجزئي الحضوري، وان علمه يرجع الى بصره لا انّ بصره يرجع الى علمه بالمبصرات، كما ذهب اليه اكثر الحكماء والعلماء، وهذا ايضاً من عميق مسئلة العلم ودقيق مسلكها.

الآية الخامسة: له ملك السّموات والارض والى الله ترجع الامور، اشارة الى ان الموجودات كلها راجعة اليه في حركتها الذاتية وسيرها الجبلي، اذ ما من وجود إلّا وله قوة حافظة على كمال الاول الادنى طالبة لكماله الثاني الاعلى، فكلها متوجهة الى ربّ الارباب متحركة نحو مُسبّب الأسباب، وهذا ايضاً من الاسرار العجيبة الربانية والعلوم الغريبة القرآنية، ولدقته وغموضه وعظيم فائدته وجليل نفعه تكرر ذكره في القرآن، وكم من اية كريمة وقع فيه التنبيه على كونه غاية الغايات ومُنتهى الاشواق والحركات، ولولا هذا السفر المعنوي في الموجودات سيما الانسان لما قضى الله بموت احد.

ومن لطائف هذا السر المخزون والدر المكنون الذي هو باب عظيم من ابواب التوحيد وهو توحيد الغاية وتوحيد الشوق والمحبة انه: مستلزم لبعثة الخلائق كلها وخراب العالم ودثوره وانه لابد ان يمسك محرك الافلاك عن تحريكها و وقفت الافلاك عن الدوران والكواكب عن السباحة والجريان و وقف الكون والفساد في المواليد و بطل ترتيب الزمان وفسد النظام وصارت السموات وما معها مطوية والارضون بما فيها مقبوضة ثم الله ينشيء النشأة الاخرة.

وقوله: «ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون»[1]، اشارة الى ان انشاء النشأة الاخرة وعمارتها يتوقف على زوال الدنيا وخرابها، وتنبيه على ان عرفان الدنيا مستلزم لعرفان الاخرة لانهما متضائفتان ماهية ووجوداً وقال: «وننشئكم فيما لا تعلمون»[2]، وهو

١ــ الواقعة ٦٢.

٢ــ الواقعة ٦١.

الذي: «يحـي الارض بعد موتها وكذلك تخرجون»[١].

الاية السادسة قوله تعالى: «يولج الليل في النهار و يولج النهار في الليل»، اي دخل ما نقص من كل منها في الاخَر حسب ما دبّره في مصالح العباد والبلاد، ففيه اشارة الى حكمة اختلاف الليالي والايام وتفاوت زمان النور والظّلام وهو من لطائف صنع الله وعجائب رحمته للعباد كما قال تعالى: «ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب»[٢].

فانظر ايها العارف المتعمق في اسرار حكمة الله وَجوده انه لو لم يخلق هذه الاجرام النيرات على الوضع الذي يقع به التفاوت بين الليل والنهار بأن يلج مدة من هذا في ذاك ومدة اخرىٰ بالعكس على نظام محكم ونسق مضبوط، لما انصلحت احوال الخلائق والبلاد ولادت امزجة الحيوان والنبات الى الفساد.

الم تر كيف خلق الله اوضاع النيرات العلوية ومناطق حركاتها ومدارات سيرها على نحو ينتظم بها احوال الكائنات و ينتفع بها السفليات؟ فلو ثبتت انوارها او تحركت ولكن لزمت دائرة واحدة لاثّرتْ بافراط فيا قابلها وتفريط فيا وراء ذلك، ولو لم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون واللزوم، ولو لم يكن ذات حركة سريعة واخرى بطيئة ولم يجعل دوائر الحركات البطيئة وسمواتها مائلة عن سمت الحركة لما مالت تلك الانوار الى النواحي شمالا وجنوبا فلم ينتشر اثارها ومنافع ضوئها على بقاع الارض، ولولا حركة الشمس على هذا المنوال من تخالف سمت حركتها الذاتية لسمت حركتها العرضية السريعة لما حصلت الفصول الاربعة التي يوجبها تفاوت ازمنته الليالي والايام ولما تم النظام ولم ينصلح امزجة العباد وفسد الحرث والنسل في البلاد.

وقد علمت ان نشوء الاخرة من الدنيا وان الدنيا قنطرة الاخرى وفي فساد القنطرة قبل العبور بطلان العبور والحرمان عن الوصول الى دار السرور.

فاذن قد تحقق وتبين عند اولي الالباب غاية الحكمة في اختلاف الليل والنهار وتوالجهما على هذا الوجه المؤدي للنتائج والاثار.

قوله: «وهو عليم بذات الصدور»، اي انما جعل نظام الاكوان على هذا الوجه لكونه

١ــ الروم ١٩.

٢ــ آل عمران ١٩٠.

عليما بمكنونات اسرار خلقه وخفيات ضمائر عباده، كما يعلم وجوه الخير في بناء العالم وظواهر الخلق، فخلق الاكوان ونظم الاسباب الدنيوية ورتبها على وجه يؤدي الى خير الاخرة وسعادة دار السرور، وانما هي بعمارة البواطن والصدور باكتساب العلم واليقين والطهارة عن ارجاس الكفرة والشياطين.

فهذا ما سنح بالخاطر الكليل والذهن العليل ان يرسم من عميقات معاني الآيات المصدرة بها سورة الحديد.

وقوله عليه السلام: فمن رام وراء ذلك فقد هلك، اذ ليس وراء غير الكفر والتعطيل او تشبيه المجسمة والاباطيل.

الحديث الرابع
وهو الرابع والاربعون والمائتان

«محمد بن ابي عبدالله رفعه عن عبد العزيز بن المهتدي» قال النجاشي: اشعري قمي من اصحاب الرضا عليه السلام ثقة، له كتاب.

وقال الكشي: حدثني الفضل قال: حدثنا عبد العزيز وكان خير قمّي رأيته وكان وكيل الرضا وخاصته، وعن محمد بن مسعود عن علي بن محمّد عن احمد بن محمد عن عبد العزيز او عمن رواه عنه قال: كتبت الى الرضا عليه السلام ان لك معي شيئا فمرني بامرك فيه الى من ادفعه؟ فكتب اني قبضت ما في هذه الرقعة والحمد لله وغفر الله ذنبك ورحمني[1] واياك ورضىٰ عنك برضاي عنك.

وفي «صه» قال الشيخ الطوسي: خرج فيه: غفر الله لك ذنبك ورحمني[1] واياك ورضي عنك رضاي عنك. انتهى. وهو جدّ محمد بن الحسين بن عبدالعزيز، روى عنه احمد بن ابي عبدالله، كذا في فهرست والنجاشي «قال سالت الرضا عليه السلام عن التوحيد فقال كلّ مَنْ قرأ قُلْ هوَ اللهُ احدٌ وآمَنَ بها فقد عرفَ التوحيد قلتُ كيف يقرؤها قال كما يقرؤها الناس وزاد فيه كذلك الله ربي كذلك الله ربي».

الشرح

١ــ رحمنا «صه كش ــ ست».

اِعلَمْ ان القرآن ظاهره انيق و باطنه عميق، وكذلك هذه السورة، سورة التوحيد، ظاهرها توحيد العوام و باطنها توحيد الخواص و باطن باطنها توحيد اخص الخواص، فتوحيد العوام قرائة قل هو الله احد والايمان بها ايمانا بالغيب، وتوحيد الخواص التدبر في معانيها والمواظبة عليها بالمدارسة والمباحثة والتكرار اناء الليل واطراف النهار ليحصل لهم العلم القطعي بانه تعالى واحد لا مثل له ولا نظير ولا شريك له في الالهية ووجوب الوجود.

واما توحيد الاخصّين المقربين فبان يروا بالمشاهدة العيانية ان ليس في عالم الوجود موجود حقيقي الا الله تعالى وانَّ كل شيء هالك الّا وجهه الكريم، وافراد الناس متفاوتة في مراتب القوة والطّاقة، فلو كلّفوا بما ليس في وسعهم من معرفة الله لتعطّلوا عن ما فطروا لاجله وانهدم بناءِ المعاش و بطل النظام وانثلم.

باب النهي عن الكلام في الكيفية

وهو الباب الثامن من كتاب التوحيد

وفيه عشرة احاديث

الحديث الاول

وهو الخامس والاربعون والمائتان

«محمد بن الحسين عن سهل بن زياد عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن ابي بصير قال قال ابو جعفر عليه السلام تكلموا في خلق الله ولا تكلموا[1] في الله فان الكلام في الله لا يزداد صاحبه الا تحيرا وفي رواية اخرى عن حريز تكلموا في كل شيء ولا تتكلموا في ذاتِ الله».

الشرح

قد علمت فيما سبق ان الله تعالى ليس مُركبا من جنس وفصل و بالجملة من معاني عقلية ليمكن تحديده بها، ولا ايضاً ذا ماهية كلّية لها خواص ولوازم ينتقل الذهن بها الى الماهية ليمكن ترسيمه بها، ولا ايضا لهويته الوجودية صفة متقررة[2] زائدة خاصة ليُعرَف بتلك

١ــ تتكلموا (الكافي).

٢ــ منفردة ــ د.

الصفة، ولا له فعلٌ مخصوص واثرٌ معين دون غيره ليمكن تعريفه بذلك الفعل، كما يعرف القوى باثارها المخصوصة، لان فعله عام وَجوده مستفيض، وليس ايضا مما يناله الحسّ والوهم حتى يمكن الحكاية عنه على وجه التمثيل والتشبيه، فالكلام في ذاته عَبَثٌ محض وتعطيل صِرف.

وقد سبق ان الحقيقة الالهية اصل حقيقة الوجود الصرف الذي لا يتناهى قوة وشدة، لا صورة له في الاذهان ولا شَبَهٌ له في الاعيان، فلا يمكن التعبير عنه بعبارة ولا الحكاية عنه ولا الاشارة اليه لا عقلية ولا حسّية، ولشدة نوريّته وقوة سلطانه يتلاشى عنده نور العقل وقوة البصيرة و يتدكدك لاشراقه جبل الانية، قال تعالى: وعنت الوجوهُ للحيّ القيوم[1]، قيل: واليه الاشارة في قوله: ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد[2]، فانه لكمال رأفتهِ ورحمته بهم حذّرهم عن التفكر في ذاته لانّه لا يزيدهم الّا تحيراً وتعطلاً.

وقوله عليه السلام في الرواية: تكلموا في كل شيء، امر اباحة ورخصة لا امر حتم ووجوب، وقوله: ولا تتكلّموا في ذات الله، في مقابله نهى تحذير وزجر ومنع عن اباحة رخصة.

الحديث الثاني
وهو السادس والاربعون والمائتان

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن ابي عمير عن عبدالرحمن بن الحجاج عن سليمان بن خالد قال قال ابوعبدالله عليه السلام انّ الله يقول وان الى ربك المنتهى[3] فاذا انتهى الكلامُ الى اللهِ فامسكوا».

الشرح

معناه ظاهر وقد علمتَ وجه ذلك فتذكّرْ.

---

١ ــ طه ١١١.

٢ ــ آل عمران ٣٠.

٣ ــ النجم ٤٢.

الحديث الثالث
وهو السابع والاربعون والمائتان

«علي ابن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابي ايوب عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبدالله عليه السلام يا محمد ان الناس لا يزال بهم المنطق حتى يتكلموا في الله فاذا سمعتمُ ذلك فقولوا لا إله إلّا الله الواحد الذي ليس كمثله شيء».

الشرح

يعني ان شهوة المنطق والكلام غالبة على النفوس البشرية فيريد الانسان ان يتكلم في كل شيء حتى في ذات الله تعالىٰ بانه كيف هو في حد ذاته، فاذا كنتم في مجلس وسمعتم فقولوا كلمة التوحيد ونفي المثل عنه تعالى، وذلك لفائدتين:

احديها التنبيه على انكار ما كانوا بصدده من الخوض في الكلام فيه تعالى حتى يخوضوا في حديث غيره.

والاخرى الاعلام بانه تعالى احديُّ الذات وليس ذا اجزاء في ذاته ولا ذا كيفية في صفاته لانها منفية عنه تعالىٰ، فلا مثل لذاته ولا شبه لصفاته، فلا يمكن لأحَد ان يعرفَ ذاته او صفاته بشيء من الاشياء، فالكلام في ذاته وصفاته ليس له حاصل ولا يؤدي بطائل.

و بالجملة لا يمكن معرفة ذاته وصفاته التي هي عين ذاته الا بمشاهدة صريح ذاته، فليس للمحجوبين في بابه [1] الّاسلوب وتنزيهات له عن النقائص والاضداد وتوحيد له عن الاشباه والانداد.

الحديث الرابع
وهو الثامن والاربعون والمائتان

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن ابن ابي عمير عن محمد بن حمران عن ابي عبيدة الحذاء قال قال أبو جعفر عليه السلام يا زياد إياك والخصومات فانها تُورثُ الشّك وتحبط العمل وتردّي صاحبها وعسى أن يتكلم بالشيء فلا يغفر له انه كان فيما مضى قوم تركوا علم ما وكلوا به وطلبوا علم ما كفوه حتى انتهى كلامهم الى الله فتحيروا

١ـ باب المعرفة ـ النسخة البدل.

حتى كـــان[١] الرجل ليدعي من بين يديه فيجيب من خلفه و يدعي من خلفه فيجيب من بين يديه. وفي رواية اخرى حتى تاهوا في الارض.

الشرح

تحبط العمل من حبط عمله بالكسر حبطا اي بطل ثوابه، وتردى صاحبها من ردى فـــي البئر وتروى اذا سقط في بئر اوتهور[٢] من جبل؛ وكلوا به اي فوضوا اليه، وكفوه بالتخفيف من كفاه مؤنته كفاية، ويحتمل كونه بالتشديد بمعنى كفوا عنه من كففت الرجل عن شيءٍ اي منعتهُ، وكفّ يتعدى لا يتعدى، يقال تاهَ في الارضِ يتيه تيهاً وتيهاناً ذهب مُتَحيّراً.

قوله عليه السلام: اياك والخصومات، اراد من الخصومات المجادلات الكلامية والمناظرات التعصبية قصدا للغلبة وافحام الخصم طلبا للمباهاة واظهاراً للفضل والتشرف عند الناس، وحذّر عنها لانها منبع كثيرمن الاخلاق الذّميمة بل كلّها، حتى قال بعض العرفاء: إن نسبتها الى الفواحش الباطنة كنسبة شرب الخمر الى الفواحش الظاهرةمن الزناء والقذف والقتل، وكما ان من خيّر بين شرب الخمر وسائر الفواحش استصغر الشرب فاقدم عليه فدعاه ذلك الى بقية الفواحش في سكره، فكذلك من غلب عليه حبّ الافحام والغلبة في المجادلات والتعصبات دعاه ذلك الى اضمار الخبائث كلها في النفس وهيج فيه جميع الاخلاق المذمومة، ذكر عليه السلام عدة من جملة ما يورثها و ينتجها الخصومات هي كالفذلكة والاصول والجامع:

احدها الشك في اصول العقائد، لان المجادلة والقيل والقال لا يكشف شيئا الا زيادة الشبه والشكوك وفتح باب المناقضات والمُنُوع، والشك في اصول الايمان مادة الكفر والنفاق.

وثانيها حبوط العمل، لان مبنى صحة العمل وترتُّب الثواب عليه هو اليقين في[٣] التوحيد والاخلاص في النية وسلامة القلب عن الشك والشرك والرياء.

وثالثها التردي الى الجحيم بالسقوط عن الفطرة الاصلية والتنكّب عن الصراط

---

١ ــ حتى ان كان (الكافي).

٢ ــ او تهوي ــ د.

٣ ــ و ــ م ــ ط.

المستقيم لما يلزم المجادلة والمخاصمة لطلب المفاخرة، والمباهاة من فواحش الملكات وسيئات الاخلاق الموجبة للاحتجاب عن الحق والتباعد عن دار الكرامة والنعيم والوقوع في ظلمات دار الجحيم.

وقوله عسى ان يتكلم بشيء فلا يغفر له، اي ربما يتكلم في اثناء المناظرة بما هو كفر في الواقع ولا يشعر به فلا يغفر له، لان الخطاء في الاعتقاديات غير مغتفراً اصلاً.

قوله عليه السلام : كان فيما مضى قوم، كأنه اراد حكاية قوم كانوا في زمن بعض الانبياء السابقين عليهم السلام وكأنهم كانوا مأمورين من قبل نبي زمانهم بتعلم بعض العلوم كعلم الاعمال والعبادات وغير مأمورين او ممنوعين عن تعلم بعض اخر من العلوم كعلم الالهيات والربوبيّات، ففعلوا على خلاف ما امروا به وكفوا عنه، فتركوا علم ما وكلوا به وطلبوا ما كفوه حتى انتهى كلامهم الى الله، وقد كفوا عن ذلك، فعاقبهم الله على ذلك فتحيَّروا وتخبَّطوا، حتى كان بعضهم ليدعوه من كان بين يديه فهو يجيب من كان خلفه و بالعكس، او ليسئل من الامر الذي بين يديه فيجيب من الذي خلفه و بالعكس. ان كان المكتوب بصورة «من» حرفاً جاراً لا اسماً موصولاً، وذلك لغاية تحيّره وتدهشه نكالاً من الله.

و يُحتَمل ان يكون المُراد من الذي بين يديه الامور المستقبلة أو أحوال الاخِرة ومن الذي خلفه الامور الماضية أو أحوال الدنيا.

وفي رواية اخرى: حتى تاهوا في الارض، يحتمل كونه بدلاً عن «حتى» الثانية مع ما بعدها، ويحتمل ان يكون كلاماً منضماً الى ما ذكر، يعني كانوا على تلك الحالة من التخبط حتى ذهبوا و غابوا عن الخلق تائهين في الارض.

الحديث الخامس
وهو التاسع والاربعون والمائتان

«عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابه عن الحسين بن ميّاح عن ابيه قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من نظر في الله كيف هو هلك».

الشرح

اي من نظر في الله طالباً كيف هو فقد هلك لما علمت انه منزه عن الكيف والشبه.

واعلم ان اكثر الناس بل كلهم الا القليل ضعفاء العقول قصراء الانظار لا يطيقون التفكر في ذاته وصفاته ومعاني اسمائه، ولهذا وقع المنع لهم في الشريعة عنه، وقيل: تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الله، لان العقول لا تطيق مدّ البصر اليه الا الصديقون فهم لا يطيقون دوام النظر، بل سائر الخلق احوال بصائرهم بالاضافة الى جلال الله كحال ابصار الخفافيش بالاضافة الى الشمس، فانه لا تطيق النظر اليها البتة بل تختفي نهاراً وتتردّد ليلاً لتنظر في بقية نور الشمس اذا وقع على الارض، واحوال الصديقين كحال الانسان في النظر الى الشمس، فانه يقدر على النظر اليها ولكن لا يطيق دوامه ويخشى على بصره لو دام النظر، ونظرة المختلف يورث العَمَش و يفرّق البصر، وكذلك النظر الى ذات الله يورث الحيرة والدهش واضطراب العقل.

فالصواب اذن ان لا يتعرض لمجاري الفكر في ذات الله ولا في صفاته، فان اكثر العقول لا يحتمله، بل القدر اليسير من الصفات التنزيهية التي مرجعها الى السلوب عن النقائص، ككونه مقدساً عن المكان منزهاً عن الاقطار والجهات وانه ليس في داخل العالم ولا في خارجه ولا هو متصل بالعالم ولا هو منفصل عنه مما قد حير عقول اقوام حتى انكروه، اذ لم يطيقوا وسع معرفته، بل ضيقت افهام طائفة من احتمال اقل من هذا اذ قيل لهم: انه يتعالى و يتقدس عن ان يكون له رأس ورجل و يد وعين وعضو، فانكروا هذا و ظنوا ان ذلك قدح في عظمته وجلاله، حتى قال بعض الحمقى من العوام: ان هذا وصف بطيخ هندي لا وصف الاله، لظن المسكين ان الجلالة والعظمة في هذه الاعضاء.

لان الانسان لا يعرف الا نفسه فلا يستعظم الا نفسه، فكلما لا يساو يه في نوع صفاته فلا يفهم العظمة فيه، غاية الامر ان يقدّر نفسه جميل الصورة جالساً على سرير السلطنة و بين يديه خدام وعبيد يمتثلون امره و يطيعون حكمه، فلا جرم غايته ان يقدر ذلك في حق معبوده؛ بل لو كان للذباب عقل وقيل له: ليس لخالقك جناحان ولا له يد ورجل ولا له طيران، لانكر ذلك وقال: كيف يكون خالقي انقص مني، افيكون مقصوص الجناح او يكون زمنا لايقدر على الطيران؟ او يكون لي الة وقدرة لا يكون له مثلها وهو خالقي ومصوري.؟ وعقول اكثر الخلق قريب من هذا العقل: وان الانسان لظلوم كفار[1].

١ــ ابراهيم ٣٤.

وفي كلام الامام الهمام ابي جعفر الباقر عليه السلام: كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم، ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله زبانيتين فان ذلك كمالها، و يتوهم ان عدمها نقصان لمن لا يتصف بهما، وهكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به. انتهى.

ولذلك اوحى الله تعالى الى بعض انبيائه عليهم السلام: لا تخبر بعبادي بصفاتي فينكرون ولكن اخبرهم عني بما يفهمون.

ولما كان النظر في ذات الله وصفاته محظراً من هذا الوجه اقتضى الشرع وصلاح الخلق ان لا يتعرضوا لمجاري الفكر، لكن يعدل بهم الى المقام الثاني وهو النظر الى افعاله وعجائب صنعه و بدايع امره في خلقه، فانها تدل على جلاله وكبريائه وتدل على كمال علمه وحكمته وعلى نفاذ مشيئته وقدرته، فينظر الى صفاته من اثار صفاته.

فانا لا نطيق النظر الى صفاته كما لا نطيق دوام النظر الى نور الشمس، ولكن نطيق النظر الى الارض مهما استنارت بنور الشمس ونستدل به على عظم نور الشمس بالاضافة الى نور القمر وسائر الكواكب، لان نور الارض من آثار نور الشمس والنظر في الا ثر يدلّ على المؤثر دلالةً، وان كان لا يقوم مقام النظر في نفس المؤثر.

وجميع موجودات الدنيا اثار من اثار قدرة الله ونور من انوار وجوده[1]، بل لا ظلمة اشد من العدم ولا نور اظهر من الوجود، و وجودات الاشياء قائمة بذاته القيوم بنفسه، كما ان قوام نور الاجسام بنور الشمس المضيئة بنفسها، ومهما انكسف بعض الشمس جرت العادة بان يوضع طست ماء حتى يرى الشمس ويمكن النظر اليها، فيكون الماء واسطةً نَقَّصَ قليلاً من نور الشمس حتى يطاق النظر اليه، فكذلك الافعال واسطة يشاهد فيها صفات الفاعل الحق لئلا يبهرنا نور الذات[2] بعد ان تباعدنا بواسطة الافعال؛ فهذا سرّ قوله عليه السلام: من نظر في الله كيف هو هلك. وسرّما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الله.

الحديث السادس
وهو الخمسون والمائتان

١ـــ من انواره ـــ م ـــ د ـــ ط.

٢ـــ يبهر بانوار الذات ـــ د ـــ م.

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن ابن بكير عن زرارة بن اعين عن ابي عبدالله عليه السلام قال ان ملكاً عظيم الشأن كان في مجلس له فتناول الرب تبارك وتعالى ففقد فما يدري اين هو».

الشرح

قوله: فتناول الرب، اي فتكلم فيه بما ليس بصواب ففقد عن اعين الناس، فما يدري بصيغة المجهول، اي فما يدري احد اين ذهب هو وغاب فلم يكن عنه اثر ولا خبر.

الحديث السابع
وهو الحادي والخمسون والمائتان

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن محمد بن عبدالحميد عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال اياكم والتفكر في الله ولكن اذا اردتم ان تنظروا الى عظمته فانظروا الى عظيم خلقه».

الشرح

فان الناظر اذا نظر الى نسبة بدنه الذي مشتمل على كثير من عجائب الصنع الى كل الارض بما فيها من عجائب المخلوقات واصناف الحيوانات لوجده جزءً صغيراً منها، ثم اذا نظر الى نسبة الارض الى مجموع عالم العناصر وجدها كجزيرة في بحر عظيم، واذا نظر الى نسبة العناصر الى جرم الكّل وجدها كقطرة في بحر او كحصاة في بر، ولو ادرك نسبة جرم الكلّ الى نفس الكل لوجدت التفاوت بينهما في الصغر والعظم اعظم بكثير من كل تفاوت بين جرم وجرم.

وكذا نسبة نفس الكل الى العقول ونسبتها الى المسمّى بالفيض الاعلى والعنصر الاعظم ولا نسبة الى جناب الكبرياء، فانطوت العناصر في الاجرام السماوية وانطوت الاجرام في قهر النفوس وهي في قهر العقول وهي في جبر قهر المجعول الاول، والله من ورائهم محيط[1]، وهو القاهر فوق عباده[2]، فتلاشى الكل في قهر جبروته وكبريائه.

١ـ البروج ٢٠.
٢ـ الانعام ١٨.

الحديث الثامن
وهو الثاني والخمسون والمائتان

«محمد بن ابي عبدالله رفعه قال قال ابو عبدالله عليه السلام يا بن آدم لو اكل قلبك طائر لم يشبعه و بصرك لو وضع عليه خرق ابرة لغطاه تريد ان تعرف بها ملكوت السماوات والارض ان كنت صادقاً فهذه الشمس خلق من خلق الله فان قدرت ان تملأ عينيك منها فهو كما تقول».

الشرح

الخرق في الاصل مصدر خرق الثوب ونحوه من باب ضرب ثم سمى به الثقبة، والابرة واحدة الابر، وغطاه اي ستره تملأ من ملأت الاناء فهو مملو، ومعنى الحديث معلوم.

الحديث التاسع
وهو الثالث والخمسون والمائتان

«علي بن ابراهيم عن ابيه عن الحسن بن علي عن اليعقوبي عن بعض اصحابنا عن عبدالاعلى مولى آل سام» الكوفي من اصحاب الصادق عليه السلام. وقال الكشي : حمدو ية قال : حدثنا محمد بن عيسى بن عبيد عن علي بن اسباط عن سيف بن عميرة عن عبد الاعلى قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : ان الناس يعيبون عليّ بالكلام وانا اكلم الناس، فقال : اما مثلك من يقع ثم يطير[1] «عن ابي عبدالله عليه السلام قال ان يهوديا يقال له سبخت جاء الى رسول الله صلى الله عليه و آله فقال : يا رسول الله جئت اسئلك عن ربك فان انت اجبتني عما اسألك عنه والا رجعت قال : سل عما شئت قال اين ربك قال هو في كل مكان وليس في شيء من المكان المحدود قال وكيف هوقال وكيف اصف ربي بالكيف والكيف مخلوق والله لا يوصف بخلقه قال فمن اين يعلم انك نبي قال فما بقي حوله حجر ولا غير ذلك الا تكلم بلسان عربي مبين يا سبخت انه رسول الله فقال سبخت ما رأيت كاليوم امرا أبين من هذا ثم قال اشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله».

١ــ اي : انك لا تكون عاجزاً بل تكون مسلطاً في فنون الكلام .

الشرح

قد اشرنا فيما سبق الى معنى كونه تعالى في كل مكان وليس في شيء من المكان المحدود، فان جمهور الحكماء بغاية افكارهم ومبالغتهم في تنزيه الاول تعالى زعموا ان الله تعالى لما لم يكن جسما ولا جسمانيا كانت نسبته الى جميع الامكنة والمكانيات نسبة واحدة، كما انه حيث لم يكن زمانيا كانت نسبته الى جميع الازمنة والزمانيات نسبة واحدة.

والذي تصوره وان كان له وجه ولكن الاكتفاء على هذا القدر قصور في التوحيد، فان هذا الحكم شامل لكل مفهوم كلي وجوهر عقلي.

وان التوحيد التام ان يعتقد: ان ليس جزءٍ من الامكنة والازمنة وذرّة من ذرآت الاكوان الا والحق تعالى بهويته القدسية معه معيّة غير مكانية ولا زمانية ومحيط به احاطة قيومية غير وضعية، فهو تعالى في جميع الاماكن والمواضع ومع كل الاوقات والساعات من غير تقدّر ولا تجزّء ولا تقيّد ولا انحصار.

وهذا الضرب من التوحيد ممّا عجزت عن ادراكه عقول جماهير الحكماء ومشاهير القدماء، لانه مبني على تحقيق مسألة الوجود ووحدته الذاتية التي لا تنافي كثرة شئونه وتجلّياته، ومعرفة ان تعين الماهيات انما نشأ من مراتب تنزلاته، وان وجود المجعول متقوم بوجود الجاعل القيوم كتقوم الحس بالخيال والخيال بالعقل والعقل بالباريء وان الله محيط بكل شيء، والله خلقكم وما تعملون[1]، وباقي الفاظ الحديث واضح مكشوف.

الحديث العاشر
وهو الرابع والخمسون والمائتان

«علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن محمد بن يحيى الخثعمي» ابن سليم كوفي روى[2] عن ابي عبدالله عليه السلام «صه». قال النجاشي، الا ان فيه ان ابن يحى بن سليمان، ثم له كتاب روى عنه ابو اسمعيل السّراج، وفي الاستبصار: انه عامي المذهب «عن عبدالرحمن بن عتيك القصير» مجهول «قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن شيء من الصفة فرفع يده الى السماء ثم قال تعالى الجبّار تعالى الجبار من تعاطى ما ثم هلك».

١ــ الصافات ٩٦.

٢ــ كوفي ثقة روى «صه».

الشرح

التعاطي التناول، وتعاطاه تناوله، وفلان يتعاطى كذا اي يخوض، انما قال عليه السلام ذلك تنزيهاً لله واعظاماً له عن نسبة الصفة الزائدة والكيفية اليه، اي تعالى الجبار من تناول العبد في حقه ما اوجب هلاكه هناك .

باب ابطال الرؤية

وهو الباب التاسع من كتاب التوحيد
وفيه اثني عشر حديثاً
الحديث الاول
وهو الخامس والخمسون والمائتان

«محمد بن ابي عبدالله عن علي بن ابي القاسم» عبدالله بن عمران البرقي المعروف ابوه بما جيلويه يكنى ابا الحسن، ثقة فاضل فقيه اديب، رأى احمد بن محمد البرقي وتأدب عليه وهو ابن بنته وصنف كتبا كذا في النجاشي ، وتصحيح العلامة الحلي رحمه الله طريق الصّدوق طاب ثراه الى الحرث بن مغيرة يفيد توثيقه ايضا ، وفي «صه» و «ابن داود» انّه علي بن محمد بن ابي القاسم، و يؤيده ما ذكر ان محمد بن ابي القاسم هو الملقب بما جيلويه لكن روى الصّدوق في غير موضع عن محمد بن علي ماجيلويه [1] عن عمّه محمد بن ابي القاسم فليتأمل «مح» «عن يعقوب بن اسحاق» وهو ابن السكيت ابو يوسف «قال كتبت الى ابي محمد عليه السلام اسأله كيف يعبد العبد ربه وهو لا يراه فوقع عليه السلام يا ابا يوسف جلّ سيّدي ومولاي والمنعم عليَّ وعلى ابائي ان يرى قال وسألته هل رأى رسول الله صلى الله عليه وآله ربه فوقع ان الله ارى رسوله [2] من نور عظمته ما احبّ».

الشرح

١ــ عن محمد بن ماجيلويه «جامع الرواة» .

٢ــ رسوله بقلبه من (الكافي) .

التوقيع ما يوقع في الكتاب، لما كان السؤال الاول سؤالا عن رؤ ية العبد مطلقا ربه وقع الجواب منه عليه السلام بالمنع الكلي عنها تنزيهاً له تعالى، وحيث كان السؤال الثاني عن رؤ ية رسول الله صلّى الله عليه واله ربّه وقع الجواب: بانّ الله ارى رسوله من نور عظمته ما احب.

والوجه في هذا الاختلاف.: ان الناس كلّهم الّا القليل النادر نفوسهم متعلقة بابدانهم الطبيعية وجميع افعالهم وانفعالاتهم وادراكاتهم بمشاركة المادة والوضع، فلا يمكن لهم مشاهدة ما ليس في مكان ووضع مخصوصين، والله تعالى منزّه عنهما، فاستحال منهم رؤ ية الله تعالى لا بالحس لما قلناه ولا بالعقل، لكونهم[1] عقولهم بالقوة غير حاصلة بالفعل.

واما النبي صلّى الله عليه واله فلكون جوهر عقله القدسي خارجا عن مضيق عالم المكان والزمان فرأى بعين عقله نور عظمة الله وجلاله بلا جهة ومكان ووضع، وقوله: من نور عظمته ما احبّ، اشارة الى امرين:

احدهما ان رؤ يته صلى الله عليه واله للربّ تعالى لم يكن على وجه الاكتناه التام، لانّ نوره تعالى فوق ما لا يتناهى وقوة جوهر النبّوة لا تسع ذلك، فقال[2] من نور عظمة الله على مقدار وسعه وقوته.

وثانيهما الاشارة الى ان الرؤ ية العقلية على قدر الشوق والمحبة، فانّ الاتم شوقا اليه تعالى اتمّ انجذابا واصرح رؤ ية و يؤ يّده قوله صلى الله عليه واله: من احبّ لقاء الله احب الله لقائه.

الحديث الثاني
وهو السّادس والخمسون والمائتان

«احمد بن ادريس عن محمد بن عبدالجبار عن صفوان بن يحى قال سألني ابو قرة المحدث ان ادخله الى[3] ابي الحسن الرضا عليه السلام فاستاذنته في ذلك فاذن لي فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والاحكام حتى بلغ سؤاله الى التوحيد فقال ابو قرة انا رو ينا ان

١ــ لكون ــ ط ــ م.

٢ــ فنال .م ــ د.

٣ــ علي (الكافي).

الله قسم الرؤ ية والكلام بين نبيين فقسم الكلام لموسى ولمحمد صلى الله عليه واله الرؤ ية فقال ابو الحسن عليه السلام فمن المبلغ عن الله الى الثقلين من الجن والانس لا تدركه الابصار[١]. ولا يحيطون به علماً[٢]، وليس كمثله شيء[٣]، أليس محمد صلى الله عليه وآله قال بلى قال كيف يجيءُ رجل الى الخلق جميعا فيخبرهم انه جاء من عند الله وانه يدعوهم الى الله بامر الله فيقول لا تدركه الابصار ولا يحيطون به علما وليس كمثله شيء ثم يقول أنا رأيته بعيني وأحطتُ به علما وهو على صورة البشر اماتستحيون ما قدرت الزنادقة ان ترميه بهذا ان يكون يأتي من عند الله بشيء ثم يأتي بخلافه عن وجه اخر قالِ ابو قرة فانه يقول: ولقد رآه نزلة اخرى[٤]، فقال ابو الحسن ان بعد هذه الاية ما يدل على ما رأى حيث قال: ما كذب الفؤاد ما رأى[٥]، يقول ما كذب فؤاد محمد ما رأت عيناه ثم اخبر بما رأى فقال: لقد رأى من آيات ربه الكبرى[٦]، فآيات الله غير الله وقد قال الله ولا يحيطون به علما فاذا رأته الابصار فقد احاطت به العلم ووقعت المعرفة فقال ابوقرة: فتكذب بالرّوايات فقال ابو الحسن عليه السلام اذا كانت الرّوايات مخالفة للقرآن كذبتها وما اجمع المسلمون عليه انه لا يحاط به علما ولا تدركه الابصار وليس كمثله شيء».

الشرح

إسْتَدَلَّ ابو قرة في مجلس الرّضا عليه السلام على صحة رؤ ية الله تعالى بما روى انّ الله تعالى قسم كرامتين عظيمتين يعني الرؤ ية والكلام بين نبيين كريمين:

فقسم الكلام لموسى عليه السلام والرؤ ية لمحمد صلى الله عليه وآله، فدلت الرّواية على صحة رؤ ية الله وان محمداً صلّى الله عليه واله رآه في الدنيا، فاذا جاز ان يراه نبيّ الله في دار الدنيا جاز ان يراه المؤمنون في دار الاخرة، فاجاب عليه السلام بقوله: فمن المبلغ عن

---

١ ـــ الانعام ١٠٣.

٢ ـــ طه ١١٠.

٣ ـــ الشورى ١١.

٤ ـــ النجم ١٣.

٥ ـــ النجم ١١.

٦ ـــ النجم ١٨.

الله الى كافة الخلق من الجن والانس بما انزل اليه من ربّه من قوله تعالى: لا تدركه الابصار وقوله: ولا يحيطون به علما وقوله: ليس كمثله شيء؟

فهذه ايات ثلاث دلت كل واحدة منها على نفي الرؤية له عنه، اما دلالة الاولى فظاهرة، وامّا الثانية فلان كلّ من ابصر شيئا فقد احاط به علما بلا خلاف لاحد فيه كما سينبه عليه، وامّا الثالثة فلانّ الابصار عبارة عن حصول صورة الشيء في حسّ البصر، فما لا مثل له لا يمكن حصول صورته في الحسّ، وحيث انه تعالى ليس كمثله شيء فاستحال تعلق الابصار به.

ثم قال على وجه الاستفهام تأكيداً وتصريحاً: اليس محمد، اي ليس محمد المبلغ؟ ولما اعترف ابو قرة بان المبلغ عن الله بهذه الايات هو محمد صلى الله عليه واله بقوله: بلى، قال: فكيف يجيء رجل الى قوله: اما تستحيون،افصح عليه السلام عن ظهور كذبهم وفساد رأيهم في باب الرؤية بوجوه من البيان من اتيانه الكلام على وجه الاستفهام الانكاري والدلالة على ان ما زعموه مستلزم لنسبة الكذب الى خير البرية على اقبح وجوه الكذب:

منها كونه كذباً على الله وهو اقبح الكذبات؛ ومنها انه متضمن لمناقضة نفسه، لان السالبة الكلية تناقضها الموجبة الجزئية والشخصية، ورب كاذب لا يكون كذبه متناقضا، فهذا اقبح واشنع؛ ومنها انه جاء الى الخلق من عند الله للاخبار بما هو المناقض لما اخبر عن نفسه؛ ومنها انه دعاهم بامر الله الى ذلك المناقض، فالذي اخبر عن الله هو قوله: لا تدركه الابصار، ولا يحيطون به علماً، وليس كمثله شيء.

والذي اخبر عن نفسه بزعم هؤلاء مناقضاً لما اخبر عن الله، هو ان يقول انا رأيته بعيني، وهو موجب شخصي يناقض سالبا كليا هو لا تدركه الابصار، و يقول احطت به علما، يناقض لا يحيطون به علماً، وقوله: على صورة البشر يناقض ليس كمثله شيء، لان المراد به اما كون الرائي يعني النبي صلى الله عليه واله على صورة البشرية حين[1] كان رآه بهذا البصر الحسي، فقد علمت ان كلما ادرك بالة الحس فهو ذو مثل، واما كون المرئي وهو الله على صورة البشر، بناء على ما روته العامة ان محمداً صلى الله عليه واله رأى ربه على صورة الشاب المراهق، فهو صريح في اثبات المثل له تعالى.

ولما ابان غاية كذبهم وافترائهم على الرسول ونهاية وقاحتهم وسوء ادبهم له قال: اما

١ــ حتى ــ ط.

تستحيون ما قدرت الزنادقة ان يرميه، اي ما قدروا في انفسهم ان يرموا رسول الله صلى الله عليه واله بهذا، وقوله: ان يكون مع ما بعده بدل هذا.

ولما بطل[١] استدلاله على صحة الرؤ ية من هذا المأخذ وهو مأخذ الرواية شرع في الاستدلال عليها من مأخذ اخر وهو مأخذ القرآن فقال: فانه تعالى يقول: ولقد رآه نزلة اخرى، فاجاب عليه السلام عنه بوجهين: احدهما الحل والاخر النقض.

اما الوجه الاول فقوله عليه السلام: ان بعد هذه الاية ما يدل على ما رأى؟ اي ما يدل على ان الذي رآه محمد صلى الله عليه واله ماذا؟ حيث قال تعالى: ما كذب الفؤاد ما رأى، اذ المراد ما كذب فؤاد محمد ما رأت عيناه والذي رأت عيناه هو ايات الله لا ذاته لما اخبر عنه تعالى بقوله: لقد رأى من ايات ربه الكبرى، ورؤ ية الايات لا تستلزم رؤ ية الله لان ايات الله غير الله، فهذا هو الوجه الحلّي.

واما الوجه الاخر في الجواب بالنقض وهو قوله: وقد قال الله: ولا يحيطون به علما، وهو مناقض للرؤ ية، لان الذي رأته الابصار فقد احاطت به القوى الادراكية بالعلم[٢] ووقعت المعرفة، لان المشاهدة اتم مراتب العلم والمعرفة.

ولما وقع الزام ابي قرة وتبكيته بهذا الطريق رجع الى التمسك بالمشهور والتشبث بما استحسنه الجمهور كما هو عادة المحجوج المبهوت فقال فتكذب بالروايات؟ فاجاب ابو الحسن الرضا عليه السلام بقوله: اذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبتها سيما وقد طابقه البرهان، وقوله: وما اجمع المسلمون عليه... الى اخره، بيان لوقوع القرآن مخالفًا لما ادعاه من الروايات.

واعلم ان في دفع الاشكالين اللذين ذكرهما ابو قرة وجها اخر تحقيقيا مبناه على اثبات الرؤية العقلية وان محمداً صلى الله عليه واله رأى ربه بعين العقل لا بعين الحسّ والخيال، وبالبصيرة القلبية[٣] لا بالبصر الحسي باخذ الشبح والمثال كما يدل عليه عدة من الاحاديث.

وبذلك يندفع كلا الاشكالين ويتضح[٤] قسمة الله الرؤ ية والكلام بين نبيين:

١ــ ابطل ــ م ــ د.

٢ــ العلم ــ د ــ م ــ ط.

٣ــ العقلية ــ د ــ م.

٤ــ يستصح ــ ط ــ يصح ــ م.

الرؤ ية لمحمد صلى الله عليه واله و الكلام لموسى عليه السلام، وكذا ما ورد في القرآن من نسبة الرؤ ية اليه صلى الله عليه واله اذا كانت بمعنى الشهود العقلي والحضور العلمي، الا انه عليه السلام عدل عنه الى ما ذكره تنزيلاً على فهم السائل و بناءِ للكلام على حسب ما تصوره[1] من معنى الرؤ ية كاكثر الناس، لان كل احد ليس في وسعه تصور ذلك المعنى من الرؤ ية لغموضه وصعوبته على الاذهان، وسيجيء ايضاحه.

الحديث الثالث
وهو السابع والخمسون والمائتان

«احمد بن ادريس عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن سيف» بن عميرة عربي نخعي من اصحاب الرّضا عليه السلام، ابو الحسن كوفي مولى[2] هو اكبر من اخيه الحسين، روي عن الرضا عليه السّلام «عن محمد بن عبيد» بضم العين والياء بعد الباء، ابن صاعد كوفي يكنى ابا عبدالله واقف «صه» وفيها ايضاً وفي كتاب النجاشي: محمد بن عبيد الكاتب وجه من الكوفيين ثقة عين، وفي النجاشي: له كتب فيها الفرائض، روى عنه محمد بن عبيد العقيقي الكندي، هذا ولم يعلم ان احدهما من اي طبقة من الرجال؟ «قال كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلام اسأله عن الرؤ ية وما ترو يه العامة والخاصة وسألته ان يشرح لي ذلك فكتب بخط اتفق الجميع لا تمانع بينهم ان المعرفة من جهة الرؤ ية ضرورة فاذا جاز ان يرى الله بالعين ووقعت[3] المعرفة ضرورة ثم لم تخل تلك المعرفة من ان تكون ايمانا او ليست بايمان فان كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية ايماناً فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بايمان لانها ضده فلا يكون في الدنيا مؤمن لانهم لم يروا الله عز ذكره وان لم تكن تلك المعرفة التي من جهة الرؤية ايماناً لم تخل هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب ان تزول[4] او لا تزول في المعاد فهذا دليل على ان الله تعالى ذكره لا يُرى بالعين اذا العين تؤدي الى ما وصفناه».

---

١ ــ و بناء الكلام على ما اعتقده حسب ما تصوره ــ م ــ ط .

٢ ــ مولى ثقة «صد» .

٣ ــ وقعت (الكافي) .

٤ ــ ولا (الكافي) .

الشرح

اقول : لابد قبل الخوض في حل هذا الحديث من ذكر مقدمتين :

الاولى ان الغرض الاصلي من بعثة الرسل عليهم السلام وانزال الكتب الى الناس سياقة الخلق الى الحق واذهابهم من اسفل سافلين وادنى منازل الهابطين الى جوار رب العالمين، وذلك بالعلم والعمل الصّالح، وغاية العمل ايضا هو العلم ، لان المقصود من الاعمال ليس الا التخليص والتصقيل ، واين هو من التكميل والتنوير؟ والعلم عبارة عن معرفة الله وصفاته الحسنى وافعاله العظمى من ملائكته وكتبه ورسله ، فكمال رتبة الانسان الذي يستحق مجاورة الرحمن هو معرفة هذه الامور التي يجمعها العلم بالله و باليوم الاخر، وهذا بعينه هو المراد بالايمان.

الثانية ان هذا العلم الذي هو الايمان مما يضعف و يشتد و ينقص و يكمل ، و يكون في مبدأ اكتسابه ضعيفاً ناقصاً ثم يتدرج بمزاولة الافكار والاعمال و يشتد شيئاً فشيئاً و يستكمل قليلا قليلاً ، كما يقع للفحم بمجاورة النار، و يتسخن اولا تسخنا قليلا ثم يشتد تسخّنه حتى يحمر ثم يتنور ثم يضيء ويحرق و يفعل كما[1] يفعله النار من التسخين والاضائة والاحراق ، فهكذا يشتد نور العلم وقوة الايمان حتى يصير العلم عينا والايمان عيانا والمعرفة تنقلب مشاهدة ولهذا قيل : المعرفة بذر المشاهدة.

لكن يجب ان يعلم ان العلم اذا صار عيناً لم يصر عيناً محسوساً ، وان المعرفة اذا انقلبت مشاهدة لم ينقلب مشاهدة بصريّة حسيّة ، لان الحس والمحسوس نوع مضاد للعقل والمعقول ليس نسبة احدهما الى الاخر نسبة النقص الى الكمال والضعف الى الشدة ، بل لكل منهما في حدود نوعه مراتب في الكمال والنقص لا يمكن لشيء من افراد احد النوعين المتضادين ان ينتهي في مراتب استكمالاته واشتداده[2] الى شيء من افراد النوع الاخر.

فالابصار اذا اشتد لا يصير تخيلاً مثلا ولا التخيل اذا اشتد يصير تعقلا ولا بالعكس ، نعم اذا اشتد التخيل تصير مشاهدة ورؤية بعين الخيال لا بعين الحس ، وكثيراً ما يقع الغلط من صاحبه انه رأى بعين الخيال ام بعين الحس الظاهر، كما يقع للمبرسمين

١ـ كلما ـ النسخة البدل في جميع النسخ .

٢ـ اشتداداته ـ م ـ ط .

والمجانين والكهنة، وكذا التعقل اذا اشتد يصير مشاهدة قلبية ورؤية عقلية لا خيالية ولا حسّية.

وبالجملة الاحساس والتخيل والتعقل انواع متقابلة من المدارك كل منها في عالم اخر من العوالم الثلاثة ويكون تأكد كل منها حجابا مانعاً عن الوصول الى الاخر.

اذا تمهد ما ذكرنا فلنشرع في شرح الحديث فنقول: قوله عليه السلام: اتفق الجميع لا تمانع بينهم ان المعرفة من جهة الرؤية ضرورة، معناه: انه لا خلاف لاحد في ان حصول المعرفة من جهة الرؤية امر ضروري، وان رؤية الشيء متضمنة لمعرفته بالضرورة بل الرؤية بالحسّ نوع من المعرفة، فان من رأى شيئا فقد عرفه بالضرورة.

قوله عليه السلام ثم لم تخل تلك المعرفة... الى قوله عز ذكره: ثم لا تخلو هذه المعرفة، الواقعة من جهة الرؤية البصرية، انها هي الايمان اوليست بايمان.

وبعبارة اخرى: لا يخلو الايمان بالله وصفاته وآياته هونفس هذه المعرفة التي هي رؤية الله أم لا، فان كان الايمان بعينه هو هذه المعرفة التي مرجعها الادراك البصري والرؤية الحسية، فلم تكن المعرفة العلمية التي حصلت للانسان من جهة الاكتساب بطريق الفكر والنظر ايمانا لانها ضدّه، لانك قد علمت ان الاحساس ضدّ التخيل وان الصّورة الحسية ضدّ الصورة العقلية.

ولو حققت الامر ودققت النظر لانكشف عليك حق الانكشاف واتضح غاية الاتضاح ان المدرِك والمدرك دائماً من جنس واحد، بل القوة المدركة كالمادة والصورة الادراكية كالصورة التي بها تخرج المادة من القوة الى الفعل ومن حدّ النقص الى حد الكمال، وكمال الشيء تأكد ذاته، وشدة وجوده ليس بامر مباين له.

ولهذا ذهب بعض محققي الحكماء الاقدمين والكبراء الراسخين في العلم الى الاتحاد بين القوة المدركة وصورتها الادراكية، فالقوة الحاسّة اذن تتحد بمحسوسها والخيالية تتحد بمتخيلها والعقلية تتحد وتستكمل بمعقولها، فكما ان الفرق ثابت معلوم بين الحسّ والعقل والبعد بينهما كما بين الارض والسماء، فكذلك يجب ان يكون التّضاد والتخالف متحققاً بين الرؤية الحسّية والادراك العقلي.

فثبت ان المعرفة القلبية المُكتسبة في دار الدنيا ضدّ الرؤية البصرية، فاذاً لم يكن الايمان بالحقيقة مشتركاً بينهما ولا امراً جامعاً لهما، لثبوت التضاد وغاية الخلاف بينهما، ولا

جنساً مبهماً بينهما غير تام الحقيقة المتحصلة، كجنس المتضادين مثل اللونية بين نوعي السواد والبياض، لان الايمان امر محصّل وحقيقة معينة فهو امّا هذا واما ذاك، فاذا كان ذاك لم يكن هذا وان كان هذا لم يكن ذاك، فاذا فرض ان الرؤية بالبصر هو الايمان لم يكن المعرفة المكتسبة ايمانا فلم يتحقق مؤمن في الدنيا، اذ لم يروا الله جهرة بل من اقترحها اخذته الصّاعقة، ولكن التالي باطل بالضرورة عقلا ونقلا لقوله تعالى في كثير من مواضع القرآن: يا ايها الذين امنوا، وقوله: امنوا بالله، وامنوا بربكم، اولئك هم المؤمنون حقا[1]، والمؤمنون كل آمن بالله[2]، وغير ذلك من الآيات، فالمقدم مثله.

قوله: وان لم يكن المعرفة التي من جهة الرؤية ايمانا... الى آخره، يعني واذا ثبت ان ليست المعرفة التي تضمنتها الرؤية البصرية ايمانا، فثبت وتحقق ان هذه المعرفة الحاصلة في العقل من طريق الاكتساب ايمان وهو الايمان بالغيب ما دام المؤمن في الدنيا كما في قوله تعالى: يؤمنون بالغيب[3]، فنقول:

هذا الايمان الذي هو المعرفة العقلية الحاصلة من طريق الاكتساب بالدليل والبرهان لايخلو اما ان يكون زائلا عن قلب المؤمن فاسداً بفساد بدنه وموت قالبه او غير زائل عنه بل باق معه في البعث والحشر، لكن الأوّل باطل وهو المراد بقوله: ولا يزول في المعاد، أي والحال انه لايزول في المعاد بلا خلاف لاحد من اهل الاسلام، اللهم الّا ان يكون ضعيفاً متزلزلاً غير متيقن، كيف وقد علمت انه المقصود الاصلي من وضع الشرائع و بعث الرسل؟

وايضاً المعرفة ليست امراً متعلقا بمواد هذا العالم حتى يقبل الفساد بفساد حامله، لانها قائمة بجوهر روحاني عقلي؛ في الحديث: التراب لا يأكل محل الايمان، بل هو منشأ بقاء الآخرة وهو نور الحيوة في دار الحيوان و به المشي في ارض الآخِرة والانسراح في رياض الرضوان، كما ان نور الحسّ والحركة منشأ الحيوة الطبيعية في هذا العالم دار البهائم وعالم الديدان.

فاذاً ثبت انّ هذه المعرفة الايمانية ثابتة مع المؤمن في المعاد و به يستضيء قبره و برازخ منازله الى يوم البعث، و بقدر نور الايمان وشدته يكون سعيه في الآخرة وسرعة مشيه

١ــ الانفال ٤ .

٢ــ البقرة ٢٨٥ .

٣ــ البقرة ٣.

على الصراط.

قوله عليه السلام: وهذا دليل على ان الله لايُرى بالعين، اذ العين يؤدّي الى ما وصفناه، وذلك لانك قد علمت ان المعرفة في الدنيا بذر المشاهدة في الاخرة ونسبة الدنيا الى الآخرة نسبة الزرع الى الثمرة، بل نسبتها الى القبر نسبة النطفة الى الجنين او الجنين الى الطفل، ونسبة القبر الى البعث نسبة الجنين الى الطفل او الطفل الى الصبي او البالغ[1]، و بالجملة نسبة النقص الى الكمال والضعف الى الشدة.

فانظرْ ان المعرفة العقلية التي هي عبارة عن الايمان اذا كملت وقويت واشتدت حتى يصير علم اليقين، هل يؤدّي الى الادراك الحسّي بهذه العين الجسدانية الداثرة؟ لا اظنك شاكا في بطلان هذا القول. فان الحس كيف يكون كمالا للعقل؟ والمحسوس انى يكون غايةً وتماماً للمعقول وهو منه في غاية التخالف والتضاد؟

فقد وضح الامر وانكشف ان الايمان الحقيقي الذي هو نور معرفة الله اذا اشتد وكمل وتم، وهو غاية سعي السالكين ونهاية ثمرة الزارعين واخر درجة المتقين وقرة عين الواصلين كما في قوله: ربنا اتمم لنا نورنا[2]، لا يؤدّي ولا ينتهي الى الاحساس بهذه الالة الجسمانية، فاذاً بطل كون هذا الاحساس ايماناً، ولا كون الايمان مؤدياً اليه ولا لشيء من الايمان وما يتعلق به من الاعمال الصالحة مناسبة ذاتية اليه ولا جهة ارتباطية به حتى يقال ان الرؤية اخر ذلك العمل، اذ التعلق مفقود بين القلب المعنوي النوراني المحشور الى الله و بين الحسّ الداثر المظلم المخلوق من مواد الظلمات والزور المحجوب عن عالم النور ودار السرور.

وايضاً قد تقرر في علم الميزان: ان الاحساس بالشيء لايكون كاسبا ولا مكتسبا، بل الذي يؤدي اليه الاعتقاد القلبي والقول الثابت في الحيوة الدنيا والاخرة، اذا اشتد وكمل ان يرفع به الحجاب بين العين العقلي والبصيرة المعنوية و بين المعبود الحقيقي والمحبوب الاصلي.

وقوله: اذا العين يؤدي الى ما وصفناه، المراد ان الرؤية بالعين تؤدّي الى ما وصفناه من لزوم احد المحالين: اما عدّم تحقق مؤمن في الدّار الدنيا المستلزم لعدم تحققه في دار

١ــ او الصبي الى البالغ ــ م.

٢ــ التحريم ٨.

الاخرىٰ، لانّ: من كان في هذه أعمىٰ فهو في الاخرة أعمىٰ واضلّ سبيلا[١]، واما عدم دوام الايمان و بقائه في المعاد، كل ذلك للتضاد الواقع بين المعرفة الاكتسابية والرؤ ية البصرية.

الحديث الرابع
وهو الثامن والخمسون والمائتان

«وعنه عن احمد بن اسحق قال كتبت الى ابي الحسن الثالث عليه السلام اسأله عن الرؤ ية وما اختلف فيه الناس قال فكتب[٢] لا تجوز الرؤ ية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء [لم] ينفذه البصر فاذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئي لم تصح الرو ية وكان في ذلك الاشتباه لان الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرؤ ية وجب الاشتباه وكان ذلك التشبيه لان الاسباب لابد من اتصالها بالمسببات».

الشرح

استدل على امتناع تعلق الرؤ ية به تعالى بوجهين:

احدهما ان من شرائط تحقق الرؤ ية وجود الهواء او ما يجري مجراه كالماء الصافي ونحوه بين الرائي والمرئي لينفذ فيه شعاع البصر و يتصل بالمبصر، فاذا انقطع الهواء عنهما او عن احدهما امتنعت الرؤ ية.

فان قال قائل: لا نسلّم اشتراط تحقق الهواء بين الرائي والمرئي من جهة توقف الرؤ ية عليه وان اشترط من جهة امر اخر كضرورة الخلأ ونحوها، بل الشرط عدم توسط حجاب غليظ بينهما، ونحن نرى كلما لطف ورقّ الحجاب كانت الرؤ ية اصحّ والمرئى اوضح، فلو فرض تحقق الخلأ ورفع الهواء لكانت الرؤ ية بالبديهة أشد وأقوى.

قلنا: هذا من بديهة العقل منشاؤه عدم الامعان في احوال العلل والمعلولات، فان ما لا وصلة بينه و بين الاخر بوجه من الوجوه لا يؤثر فيه ولا يتأثر.

فالنفس بواسطة تعلقها بلطيف هذا البدن كالقوى الادراكية والتحريكية تتصرف

١ــ الاسراء ٧٢.

٢ــ الناس، فكتب (الكافي).

في كثيفه كالروح النفساني و بتوسط[1] فيما هو اكثف منه كالروح الحيواني ثم الطبيعي ثم الاعصاب وهكذا الى اقصى القشر والجلد، كل ذلك من جهة اتصال بعضها ببعض، اذ الاتصال في عالم الابعاد والاجرام بمنزلة الاتحاد في عالم المعاني والمعقولات، فوجود الهواء بين الرائي والمرئي يجعل الجسمين والمتوسط، بمنزلة بدن واحد فيتأثر النفس بوسيلة آلة حسّها من المحسوس من جهة ذلك الاتصال، كما تطّلع من بعض اعضاء بدنها بواسطة آلة حسّها الكائنة في عضو آخر، ولولا هذا الاتصال الطبيعي بين اعضاء البدن، من كونها في رباط واحد، لبطل التدبير وفسد البدن، فكذلك لولا الاتصال بين الرائي والمرئي بالشفاف الواقع بينهما لما حصل الاطلاع والاحساس من النفس.

والوجه الثاني من الاستدلال قوله: وكان في ذلك الاشتباه ... الى آخره، معناه: لو جاز رؤية الله تعالى يلزم كونه مشابهاً لخلقه، تعالى عن ذلك علوا كبيراً، اذ قد ثبت بالبرهان القطعي انه ليس كمثله شيء في الذات ولا له شبه في الصفات.

اما بيان اللزوم: فان[2] الذي هو سبب الرؤية وشرطها الذي يصحح كون الشيء رائيا من وجود الهواء بينهما وتحقق المحاذاة وعدم البعد المفرط ولا القرب المفرط، كذلك يصحح كون الشيء مرئيا وكون الرائي مرئيا لرائيه والمرئي رائيا لرائيه، لان كلاً منهما لابد ان يكون جسماً كثيفاً مستضيئاً، فلو لم يكن المرئي كثيفاً مستنيراً من شعاع الشمس ونحوه لم تقع الرؤية، وكذا لو لم يكن البصر جسماً كثيفاً قابلاً للنور لم يكن رائياً، فجاء الاشتباه والمساواة بين الرائي والمرئي ولو من جهة اصل الجسمية والوضع وقبول اللون والانارة، والشكل والتشبيه في حقه تعالى محال.

وقوله: لان الاسباب لابد من اتصالها بالمسببات، يعني اذا تحقق السبب الموجب للمساواة والمشابهة بين الرائي والمرئي لزم تحقق المسبب، وهو وجوب المساواة بينهما ضرورة، لامتناع تخلف المسبب عن السبب الموجب وانفكاك المعلول عن العلّة التامة، وهو ردّ على النافين للعلّة والمعلول. فاذن لو جاز رؤيته تعالى يلزم التشبيه في حقه تعالى وهو محال.

واعلم ان الغزالي ذكر في كتابه المسمى بالاقتصاد في الاعتقاد بعد ما نقل استدلال اهل الحق في نفي الرؤية من انها توجب كونه تعالى في جهة وكونه في جهة يوجب كونه عرضاً

١ـ بتوسطه ـ م ـ د.

٢ـ فلان ـ ط.

او جوهراً جسمانياً وهو محال وجوهاً من البحث:

الاول ان احد الاصلين من هذا القياس مسلم، وهو ان كونه في جهة يوجب المحال، ولكن الاصل الأوّل وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية ممنوع.

فنقول: لم قلتم انه ان كان مرئيا فهو في جهة[1] من الرائي؟ أعلمتم ذلك بضرورة ام بنظر؟ ولا سبيل الى دعوى الضرورة، واما النظر فلابد من بيانه ومنتهاه انهم لم يروا الى الان شيئا إلّا وكان بجهة من الرائي مخصوصة، ولو جاز هذا الاستدلال لجاز للمجسم ان يقول: ان البارئ تعالى جسم لانه فاعل، فانّا لم نر الى الان فاعلا الا جسما، وحاصله يرجع الى الحكم بان ما شوهد وعلم ينبغي ان يوافقه ما لم يشاهد ولم يعلم[2].

اقول: دعوى كون المرئي بهذا العين مطلقا يجب ان يكون في جهة، ليس مبناها على ان المرئيات في هذا العالم لا يكون الا في جهة حتى يكون من باب قياس الغائب على الشاهد، بل النظر والبرهان يؤديان اليه وهو: ان القوة الباصرة التي في عيوننا قوة جسمانية وجودها وقوامها بالمادة الوضعية، وكل ما وجوده وقوامه بشيء فقوام فعله وانفعاله بذلك الشيء، اذ الفعل والانفعال بعد الوجود والقوام وفرعه، اذ الشيء يوجد أوّلاً إما بذاته او بغيره ثم يؤثر في شيء او يتأثر عنه.

فكلما كان وجود القوة في نفسها متعلقا بمادة جسمانية بمالها من الوضع كان تأثيرها او تأثرها أيضاً بمشاركة المادة ووضعها بالقياس الى ما تؤثر فيه او يتأثر عنه، فلاجل هذا نحكم بان البصر لا يرى الا لماله نسبة وضعية الى محل الباصرة، والسامعة لا تنفعل ولا تسمع الا ما وقع منها في جهة او اكثر، فهذا هو البرهان.

البحث الثاني المعارضة برؤية اللهَ لعباده، قال: على ان هؤلاء غفلوا عن معارضتهم بان الله يرى نفسه و يرى العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم بجهة، فاذا جاز ذلك فقد بطل هذا التخيّل، وهذا مما يعترف به اكثر المعتزلة ولا مخرج عنه لمن اعترف به.

اقول: هذه المعارضة مدفوعة، اما رؤية الله نفسه فلا انتقاض بها ولا معارضة بسببها، لان مرجع رؤيته تعالىٰ لذاته الى تعقله لذاته، ومرجع تعقله وعلمه لذاته هو نفس

١ــ بجهة «الاقتصاد».

٢ــ ينبغي ان لا يعلم غيره الا على وفقه «الاقتصاد».

وجوده المفارق عن المادة ولواحقها وغواشيها المانعة عن كون الشيء معقولا، فان كل وجود صوري مجرّد عن المادة وعوارضها فهو معقول بالفعل كما برهن عليه في المباحث الحكمية، فان كان وجوده لغيره بان يكون قائما به كان معقولا لذلك الغير، وان لم يكن وجوده لغيره بل قائما بذاته كان معقولا لذاته، فكان ذلك الوجود بعينه عقلا ومعقولا لذاته وعاقلاً لذاته، فذاته تعالى بذاته عقل وعاقل ومعقول من غير تغاير بين هذه الامور لا بالذات ولا بالاعتبار، وهذا معنى كونه رائياً لذاته.

وبالجملة ليست رؤيته تعالى لذاته بقوة جسمانية حسية ولا ايضا بصفة زائدة حتى يلزم المعارضة او النقض، بل القوة الجسمانية لا يمكن ان يكون مدركا لذاتها ولا لحامل ذاتها ولا لادراكها، فالبصر لا يمكن ان تبصر ذاتها ولا التها ولا ابصارها وكذا السمع والشم وغيرهما، لان كل مدرك لذاته يكون قائماً بذاته مجرد عن محلّ ومادة، وبهذا يحصل الفرق بين الاحساس والتعقل، ولو سمى تعقله تعالى لذاته رؤية او ابصارا لذاته فلا مشاحة في الاسامي بعد ظهور المعاني وتحقق الفرق بينهما فلا يرد بالاسم نقضا على القاعدة العقلية.

واما المعارضة او النقض برؤيته تعالى للعالم والعالم بما فيه ذو جهة والله بريئ من الجهة، فهي وان كان اقوى شبهة واعضل عقدة في هذا المقام، لكنا قد حللناها وفككناها بعون الله تعالى وقوته، وهي مثل ما اوردها بعض اتباع الحكماء على قاعدتهم الحقة المشهورة من ان افاعيل القوى الجسمانية وانفعالاتها لا تكون الا بمشاركة الوضع وتوسط المادة الجسمانية فلا يفعل جسماني في روحاني، وعليه يبتني كثير من مقاصدهم كما يظهر لمن تتبع كتبهم واقوالهم.

فاورد النقض عليهم بان ذلك لو كان حقا فلقالب ان يقلب عليهم ذلك و يقول: فغير الجسم لا نسبة له وضعية الى الجسم فلا يصدر منه الجسم، فكذلك لاحد ان يقول في هذا المقام: اذا جاز ان يرى الله وهو غير جسم ولا في جهة العالم وهو جسم، فليجز ان يرى الله تعالى وهو غير جسم بالعين وهو[1] جسم.

فالجواب: ان هذه المعارضة نشأت من سوء التدبر وقلة التأمل في البرهان الذي اشرنا اليه، وهو ان مصدر فعل القوة الجسمانية وانفعالها قوام ذاته و وجوده في نفسه يكون بالموضوع، والمصدرية بعد القوام والوجود، اذ الشيء ما لم يوجد لم يؤثر في غيره ولم يتأثر عنه،

١ــ هي ــ م.

فكما ان قوام ذات المصدر بالموضوع الجسماني، فكذا قوام مصدريته وفعله وانفعاله بذلك الموضوع، ومن ضرورات الموضوع الجسماني ان يكون وجوده وجوداً وضعيا واقعاً في جهة معينة من جهات العالم، فكذا وجود ما يتقوم به من الافاعيل والانفعالات الجسمانية بتبعية ماهي فيها، فاذن لا يمكن تأثير شيء منها فيما لا وضع له ولا تأثره عما لا وضع له.

واما تأثير ما لا وضع له في وجوده ولا في فاعليته فلا يكون اولا و بالذات وعلى سبيل المباشرة فيما له وضع، بل بواسطة امر ذي اعتبارين، كما يقال في كيفية صنعه وايجاده للاشياء على ترتيب الاشرف فالاشرف، وكذا في كيفية علمه بالاشياء على ترتيب الاسباب والمسببات، ولو فرض ايضاً تأثيره فيما له وضع فليس ذلك بمشاركة الوضع ولا من جهته، لما علمت ان مالا وضع له في وجوده كالقوى المنطبعة في الاجسام، ولا في فاعليته ومصدريته، كالنفوس الغير المنطبعة الناطقة، ولا من جهة قابل تأثيره بالقياس اليه، فان[1] كون القابل في نفسه ذا وضع وحيز، لا يستلزم ان يكون كذلك بالقياس اليه.

و بالجملة القوة اذا كانت جسمانية او متعلقة بها كانت المادة او الموضوع الة لفعلها وادراكها وتأثرها ومتوسط بينها و بين فاعلها او منفعلها، واما اذا كانت بريئة الذات وجوداً وتأثيراً عن الجسم فليست المادة بوضعها اللازم الة لفعلها ولا انفعالها ولا ايضاً متوسط بينها و بين ما يتأثر عنها او يؤثر فيها، بل اذا اثرت في جسم او في صفة لجسم كان اثره نفس ذلك الامر الوضعي او الذي له وضع وجهة لا بتوسط الوضع بينه و بين اثره، فظهر ان الجسماني لا صنع له في الروحاني المحض ادراكاً وتأثيراً وتأثراً بخلاف العكس، فظهر الفرق و بطلت المعارضة.

البحث الثالث قوله : ومن انكر رؤية الله منهم، اي من المعتزلة فلا يقدر على رؤية[2] الانسان نفسه في المرآة، ومعلوم انه ليس في مقابلة نفسه. فان زعموا انه لا يرى نفسه وانما يرى صورة محاكية لصورته منطبعة في ظاهر المرآة انطباع النقش في الحائط.

فيقال : ان هذا ظاهر الاستحالة، فان من تباعد عن مرآة منصوبة في حائط بقدر ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرآة بذراعين وان تباعد بثلاثة اذرع فكذلك ، فالبعيد

١ــ فان وجود ذاته يكفي في الانفعال ، فان ــ م .

٢ــ انكار رؤية «الاقتصاد» .

عن المرآة بذراعين او اكثر كيف يكون منطبعاً في جرم المرآة ؟ وسمك [١] المرآة ربما لا يزيد على سمك شعيرة [٢].

فان كانت الصورة في شيء وراء المرآة فهو محال، اذ ليس وراء المرآة الا جدار او هواءاوشخص آخر هو محجوب عنه وهو لايراه، وكذا عن يمين المرآةو يسارها وتحتها وفوقها، وجهات المرآة الست، وهو يرى صورة بعيدة عن المرآة بذراعين، فليطلب هذه الصورة المرئية من جوانب المرآة فحيث وجدت فهو المرئي، فلا وجود لمثل هذه الصورة في [٣] الاجسام المحيطة بالمرآة الا في جسم الناظر فهو المرئي اذن بالضرورة وقد بطلت المقابلة والجهة.

قال : ولا ينبغي ان يستحقر هذا الالزام فانه لا مخرج للمعتزلة عنه، ونحن نعلم بالضروة ان الانسان لو لم يبصر نفسه قط ولا عرف المرآة وقيل انه يمكن [٤] ان تبصر نفسك في مراة لحكم بانه محال.

وقال : لا يخلو اما ان ارى نفسي وانا في المرآة او ارى مثل صورتي في جرم المرآة او في جرم وراء المرآة والكل محال، اذ للمرآة في نفسها صورة وللاجسام المحيطة بها صورة [٥] ولا تجتمع صورتان في جسم واحد، اذ محال ان يكون في جسم واحد صورة انسان وحديد وحائط، وان رأيت حيث [٦] انا فهو محال، اذ لست في مقابلة نفسي فكيف ارى نفسي ؟

وهذا التقسيم عند المعتزلي، ومعلوم انه باطل و بطلانه عندنا لقوله : اني لست في مقابلة نفسي فلا اراها، والا فسائر الاقسام صحيحة.

فبهذا ايستبين ضيق حوصلتهم عن التصديق بما لم يألفوه ولم يأنس به حواسهم.

اقول : انظروا معاشر اهل العلم الى هذا النحرير الفاضل والحبر الكامل كيف يبالغ في نصرة المذهب الباطل المصادم للبرهان والقرآن المخالف لما عليه كافة اهل العلم

---

١ ــ اي : ضد الرقيق.

٢ ــ كما ان الجدار والحائط اذا انطبع رسم شيء فيه وانتقش قد يرى سمكه على سمكه الذي كان له قبل الارتسام، كما لا يخفى هذا في بعض الصور. «منه قدس سره».

٣ ــ الصورة المرئية في «الاقتصاد».

٤ ــ وقيل له هل يمكن «الاقتصاد».

٥ ــ صور «الاقتصاد».

٦ ــ نفي حيث «الاقتصاد».

والعرفان من الحكماء الراسخين والاولياء الكاملين والائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ؟ فان نفي كونه مرئياً بهذا العين الجسماني ليس مما يختص القول به للمعتزلي فقط، بل هذا رأي كل من سلك سبيل الحق بقوة العلم ونور العرفان لا بمجرد التقليد والظن والحسبان.

واما الاستشكال الذي ذكره في رؤ ية الانسان نفسه بواسطة المرآة وانه ليس في مقابلة نفسه ففي غاية الضعف والحقارة سيّما وقد سهّل لنا طريق الجواب، حيث ذهب الى ان المرئي ههنا نفس الامر الخارجي كما هو طريقة الرياضيين القائلين بان الشعاع البصري ينعكس من سطح المرآة الى ما له نسبة خاصة وضعية الى سطح المرآة كنسبة سطح المرآة الى البصر.

فنقول : ان المرئي بواسطة وان لم يكن مقابل للبصر لكنه في حكم المقابلة، لانه مقابل لما يقابل البصر وهو سطح المرآة، ومقابل المقابل مقابل ايضاً ولكن بالواسطة، فحكمه حكم المقابل، كما ان معلول معلول الشي معلول له بالواسطة، واخ الاخ لزيد وان لم يكن اخاً لزيد بالاخوة التامة حتى يرثه مع فقد العمودين[1] لكنه غير خارج بالكلية عن جهات الاخوة، بل يرثه ميراث الاخوة بالواسطة، فهذا القدر يكفي في رؤ ية الانسان نفسه او خلفه او شيء اخر مما لا يحاذيه، فانه وان لم يحاذيه الا انه يحاذي لامر صقيل لا لون له ولا ضوء ولا خشونة ولا شيء من الهيئات المرئية محاذي ذلك الامر المبصر[2]، فيصير حكمه في التوسط بين الرائي والمرئي حكم الهواء الصافي، ولاجل ذلك المتوسط صار غير المقابل في حكم المقابل.

ثم لو فرض ان الرجل العلمي لم يعرف الوجه اللّمي في رؤ ية الانسان نفسه، فذلك لا يوجب له القدح في الاصول البرهانية، فان الاغلاط الحسية في هذا العالم كثيرة والامور الجزئية سيا التي في عالم التركيب والاستحالة غير منضبط من حيث جزئيتها وخصوصيتها، وانما قلنا انه اعاننا في الجواب من جهة ذهابه الى ان المرئي بالمرآة هو نفس الامر الخارجي.

اذ لو ذهب مذهب الاشراقيين القائلين بان المرئي في هذه الصورة ليس ما في الخارج، بل المرئي بواسطة المرآة انما هو من الصور المثالية الموجودة في عالم اخر غائب عن هذا

١ــ اي : الاباء والامهات.

٢ــ للبصر ــ م ــ ط.

العالم ليس من هذا العالم في جهة من الجهات وكان المذهب ايضاً قريباً من الحق لكان الجواب من المعارضة المذكورة اغمض وادق.

لكنا نجيب عنها بان الرائي حينئذ ليس الة البصر، بل البصر كالمرآة وسائر الشرائط من جملة المعدات وانما الرائي هو النفس المجردة فلا انتقاض عند ذلك، وانما يرد النقض[1] او المعارضة ان لو ادركت الالة الجسمانية امراً ليس بالقياس اليه على نسبة وضعية.

ثم انه بعد ان ذكر هذه الابحاث سلك مسلكاً اخر في اثبات الرؤية وقال: المسلك الثاني الكشف البالغ وهو ان تقول: انما انكر الخصم الرؤية لانه لم يفهم ما تريده بالرؤية ولم يحصل معناها على التحقيق وظن انا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر الى الاجسام الملونة.

وهيهات! فنحن نعترف باستحالة ذلك في حق الله تعالى، ولكن ينبغي ان نحصل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق عليه ونسبكه ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله،فان بقي من معانيه معنى يصح في حق الله و يسمى ذلك رؤية حقيقةً اثبتنا في حقه وقضينا بانه مرئي حقيقةً، والا فاطلقنا اللفظ[2] باذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دلّ عليه العقل.

وتحصيله: ان الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين، وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المرئيات، فلينظر[3] الى حقيقة معناه والى محله والى متعلقه ولنتأمل ان الركن من جملتها في اطلاق هذا الاسم ما هو؟

فنقول: اما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية، فان الحالة التي ندركها بالعين من المرئي لو ادركناها بالقلب او بالجبهة مثلا لكُنّا نقول: قد رأينا الشيء وابصرناه، وصدق كلا منا فان العين محل والة لا تراد لعينها بل لتحل فيها هذه الحالة فحيث حلت فيه[4] تمت الحقيقة وصح الاسم.

واما المتعلق بعينه فليس ركنا في اطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة، فان

١ــ سبك الكلام: احسن ترصيفه وتهذيبه.

٢ــ فاطلقنا اللفظ عليه «الاقتصاد».

٣ــ فلننظر ــ م ــ ط.

٤ــ الحالة «الاقتصاد».

الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية، ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية، ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية، فدل ان خصوصية[١] صفات المتعلق ليس ركنا لوجود هذه الحقيقة واطلاق هذا الاسم، بل الركن فيه من حيث انه صفة متعلقة فينبغي ان يكون له متعلق موجود، ايّ موجود كان وايّ ذات كان.

فاذن الركن الذي الاسم مطلق عليه هو الامر الثالث وهو حقيقة المعنى من غير التفات الى محله ومتعلقه، فلنبحث عن الحقيقة ما هي؟ ولا حقيقة لها الا انها نوع ادراك هو كمال ومزيد كشف بالاضافة الى التخيل.

فانا نرى صورة الصديق مثلا ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخيل والتصور، ولكن[٢] لو فتحنا العين ادركنا تفرقة[٣]، ولا ترجع تلك التفرقة الى ادراك صورة اخرى مخالفة لما كانت في الخيال، بل الصورة المبصرة مطابقة للمتخيلة من غير فرق بينها، الا ان هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخيل وكالكشف له، فتحدث فينا صورة الصديق عند فتح البصر حدوثا اوضح واتم واكمل.

فاذن التخيل نوع ادراك على رتبة وورائه رتبة اخرى هو اتم منه في الوضوح والكشف بل هي كالتكميل له، فيسمى هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤيةوابصاراً.

فكذلك من الاشياء ما نعلمه ولا نتخيله، هو ذات الله وصفاته وكل ما لا صورة جسمية له مثل القدرة والعلم والعشق والغضب[٤] والخيال والعقل، فان هذه امور نعلمها ولا نتخيلها والعلم بها نوع ادراك.

فلننظر هل يحيل العقل ان يكون لهذا الادراك مزيد استكمال نسبته اليه نسبة الابصار الى التخيل؟ فان كان ذلك ممكنا سمينا ذلك الكشف والاستكمال رؤية بالاضافة الى العلم، كما سميناه بالاضافة الى التخيل رؤية.

ومعلوم ان تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف غير محال في

١ــ خصوص «الاقتصاد».

٢ــ ولكنا ــ م ــ ط.

٣ــ تفرقته «الاقتصاد».

٤ ــ والابصار «الاقتصاد».

الموجودات المعلومية التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة وغيرهما، وكذا في ذات الله وصفاته، بل يكاد يدرك ضرورة من الطبع انه يتقاضى طلب مزيد استيضاح في ذات الله وصفاته وفي ذات هذه المعاني المعلومة كلها.

فنحن نقول: ان ذلك غير محال فانه لا يحيله العقل، بل العقل دليل على امكانه بل على استدعاء الطبع له، الا ان هذا الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم والنفس في شغل البدن وكدورة صفاته، فاذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور[1]، وزكيت النفس بالشراب الطهور وصفيت بانواع التصفية والتنقية لم يمتنع ان تستعد[2] بسببها لمزيد استكمال واستيضاح في ذات الله وفي سائر المعلومات، و يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الابصار عن التخيل، فيعبّر عن ذلك بلقاء الله تعالى او مشاهدته او رؤ يته او ابصاره.

فاذا كان ذلك ممكنا فان[3] خلقت هذه الحالة في العين كان اسم الرؤ ية بحكم وضع اللغة عليه اصدق وخلقه في العين غير مستحيل، كما ان خلقه في القلب غير مستحيل.

فاذن اذا فهم المراد بما اطلقه اهل الحق من الرؤ ية وعلم ان العقل لا يحيله بل يوجبه وان الشرع قد شهد له، فلا يبقى للمراوغة[4] وجه الا على سبيل العناد او المشاحة في اطلاق عبارة الرؤ ية او القصور عن درك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرنا. انتهى كلامه.

اقول: جميع ما ذكره من القاء الخصوصيات في جانب الرائي ومحل الادراك وفي جانب المرئي ومتعلق الادراك وفي كون الرؤ ية استكمال الادراك وان نسبتها الى العلم كنسبتها الى التخيل حق وصدق ونعم العون على ما نحن بصدده من اثبات الرؤ ية العقلية للعقول المجردة الكاملة، الا انه لا يفيد مطلوبه من اثبات الابصار لهذه القوة الجسمانية لذات البارئ جل عزه لما ذكرنا من البرهان وما ذكره من كون خصوصية المحل غير ركن في تحقق معنى الرؤ ية، واطلاق الاسم واثباته بمجرد ذلك جواز رؤ ية ذات الله بهذا العين مغالطة نشأت من الخلط بين مطلوب ماء الشارحة ومطلوب هل البسيطة، فان بمجرد ان لو فرض انكشاف الامر العقلي او ذات الله على القوة التي في العين لكان ذلك الانكشاف رؤ ية

١ــ العاديات ٩ و١٠.

٢ــ تشتغل «الاقتصاد».

٣ــ بان «الاقتصاد».

٤ــ راوغ مراوغة: صارعه ــ خادعه. للمنازعة «الاقتصاد».

وابصاراً لا يوجب امكان رؤ ية الله او الامور العقلية بالعين الحسّي .

فقوله : فاذا كان ذلك ممكنا فان خلقت هذه الحالة في العين... الى اخره، نقول : العجب من هذا العظيم كيف غفل وهو اعظم من ان يجهل فساد هذا القياس و بطلانه مع تحقق الفارق، بان[١] النفس جوهر غير جسماني لكنه محتجب في الدنيا بحجب التعلقات واغشية الحواس والظلمات، ولا يبعد ان النفس اذا[٢] تجردت عن البدن وزالت عنها الحجب وخرجت عن الاغشية الطبيعية والملابس الحسية، طالعت بقوة ذاتها الجمال الابهى وشاهدت ببصرها العقلي الجلال الاعلى والنور الانور والبهاء الاقهر، لا بقوة جسمانية ولا بالة خيالية، لان البرهان ان الجسماني لا يدرك الروحاني ولا القوة الخيالية مما ينال المعنى العقلي، اللهم الا بتوسط شبح او مثال للروحاني.

كما اذا رأينا شبح شخص[٣] وهو مثال لروحه وحقيقة انسانيته فصح وصدق قولنا : رأيت حقيقة زيد، وهكذا من رأى في المنامات الصادقة اشخاص الملائكة او الانبياء عليهم السلام فقد رأى حقائق ارواحهم بتوسط اشخاصهم المثالية، وكذا من رأى نبينا صلى الله عليه وآله، فقد رأى بعين الخيال حقيقة شخصه المقدس، اذ الشيطان لا يتمثل بصورته.

ورؤ ية الله تعالى على هذا الوجه ايضا منزلة عظيمة لا يمكن ان تحصل في الدنيا بهذا البصر الطبيعي الداثر الفاتر المظلم الكدر، بل انما يجوز ذلك بعين التمثل الباطني الذي من جملة حواس الاخرة، وهذا الحواس الدنيو ية كالقشور الداثرة المرمية عنها وهي الباقية.

وقوله : فلا يبقى للمراوغة[٤] وجه... الى اخره، قد علمت ان الذي يمنع ما ذهب اليه ويحيل ما زعمه هذا العظيم ليس سبيله سبيل المراوغة في البحث او العناد للحق ولا المشاحة في اطلاق العبارة، بل مبناه على اتباع البرهان المعتضد بالقرآن الحاكم بان القوى الجسمانية سيما الطبيعية تضمحل اضمحلالا وتندك دكاً عند تجلي الامر الروحاني عليها، فكيف في مشهد النور الالهي ذي العظمة والجبروت قاهر من في الملك والملكوت ؟ وعنت

١ــ فان ــ م ــ د .

٢ــ فلا يبعدان اذا ــ د ــ انه اذا ــ م .

٣ــ رأينا شخصاً ــ م ــ د .

٤ــ للمنازعة «الاقتصاد» .

الوجوه للحي القيوم[١].

ثم اورد طرفا اخر من الكلام في وقوعه شرعاً فقال : وقد دل الشرع على وقوعه ومداركه كثيرة ولكثرته يمكن دعوى الاجماع على الاولين في ابتهالهم الى الله في طلب لـذة النظر الى وجهه الكريم، ونعلم قطعا من عقائدهم انهم كانوا ينتظرون ذلك وانهم قد فهموا جواز ذلك وسئواله من الله تعالى بقرائن احوال رسول الله صلى الله عليه واله، وجملة من الفاظه الصريحة التي لا يدخل تحت الحصر والاجماع يدل على[٢] خروج المدارك عن الحصر.

ومن اقوى ما يدل عليه قول[٣] موسى عليه السلام : رب ارني انظر اليك[٤]، فانه يستحيل ان يخفي على نبي من انبياء الله تعالى انتهى منصبه الى ان يكلمه الله تعالى شفاها ان يجهل من صفات الله[٥] ما عرفه المعتزلي.

هذا معلوم على الضرورة، فان الجهل بكونه ممتنع الرؤ ية عند الخصم يوجب التكفير او التضليل، وهو جهل بصفة ذاته، لان استحالته عندهم لذاته، ولانه ليس بجهـة، وكيف لم يعرف موسى عليه السلام انه ليس بجهـة، او كيف عرف انه ليس بجهة ولم يعرف ان رؤ ية ما ليس بجهته محال؟

فليت شعري ماذا يضمر الخصم و يقدّره من ذهول موسى عليه السلام؟ ايقدره معتقداً انه جسم في جهة ذو لون؟ واتهام الانبياء عليهم السلام بذلك كفر صريح فانه تكفير للنبي، فان القائل بان الله جسم وعابد الوثن والشمس واحد، او يقول علم استحالة كونه بجهة ولكنه لم يعلم ان ما ليس بجهة فلا يرى، وهو تجهيل للنبي، لان الخصم يعتقد ان ذلك من الجليات لا من النظريات، فانت ايها المسترشد مخيّر بين ان تميل الى تجهيل النبي او الى تجهيل المعتزلي، فاختر لنفسك ما هو اليق بك . والسلام. انتهى.

اقول : ان الذي يصح عندنا ان يحمل طلب موسى عليه السلام رؤ ية الله هو انه اراد ان يحصل له من الانكشاف التام والرؤ ية العقلية والتمثل الباطني في الدنيا ما حصّل

١ــ طه ١١١.

٢ــ لا.تدخل في الحصر بالاجماع الذي يدل على «الاقتصاد».

٣ــ سؤال «الاقتصاد».

٤ــ الاعراف ١٤٣.

٥ــ صفات ذاته «الاقتصاد».

محمد صلى الله عليه وآله ليلة المعراج، لا انه طلب الرؤية بهذه الالة الجسمانية الكدرة الظلمانية، لانه جل منصبه ان يطلب امراً محالاً او ان لا يعلم ان القوة الجسمانية الحالة في عضو من الاعضاء لا تدرك خالق الارض والسماء.

واما ما ورد في الادعية المأثورة ووقع في السنة الطائفة الاسلامية في ابتهالاتهم وتضرعاتهم من طلب لذة النظر الى وجهه الكريم، فذلك لا يدل على جواز رؤيته بهذا العضو المخصوص، سيما وقد نص هذا النحرير على ان العضو المخصوص ليس بركن في حقيقة الرؤية، فاذا كانت لحقيقة الرؤية افراد متعددة بعضها صحيحة في حق الله و بعضها فاسدة في حقه، فيجب ان يحمل الوارد في الكتاب او الشريعة من الفاظ الرؤية على الوجه الصحيح في حقه لا غير، كما في سائر الفاظ الصفات المشتركة بين الحق والخلق.

الحديث الخامس
وهو التاسع والخمسون والمائتان

«علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عن عبدالله بن سنان عن ابيه» في كتاب الشيخ: سنان والد عبدالله بن سنان وكذا قال ابن داود، وفي «صه» لم يذكر الكشي غير ذلك، روى عن ابي الحسن بن ابي طاهر عن محمد بن يحيى الفارسي عن مكرم بن بشر عن الفضل بن شاذان عن ابيه عن يونس بن عبدالرحمن عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال في سنان: انه لا يزداد على الكبر الا خيرا.

وقال السيد علي بن احمد العقيقي [العلوي]: سنان بن عبدالرحمن روى ابي عن علي بن الحسن عن علي بن اسباط عن محمد بن اسحق بن عمار عن ابيه عن ابي عبدالله عليه السلام:

ان سنان بن عبدالرحمن من اهل قوله تعالى: ان الذين سبقت لهم منا الحسنى[1]، ويحتمل ان يكون هذا الرجل هو الذي ذكره الكشي وان يكون غيره. انتهى.

١ــ الانبياء ١٠١.

وقال زين المحققين في الحاشية: انه ذكر الشيخ: انهما غيران وكذا ابن داود[1].

«قال حضرت ابا جعفر عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج فقال: يا ابا جعفر اي شيء تعبد؟ قال: الله تعالى، قال: رأيته؟ قال: بل لم تره العيون بمشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان، لا يعرف بالقياس ولا يدرك بالحواس ولا يشبه بالناس، موصوف بالايات معروف بالعلامات لا يجوز في حكمه، ذلك الله لا اله الا هو، قال فخرج الرجل وهو يقول: الله اعلم حيث يجعل رسالته[2].

الشرح

كان غرض هذا الرجل من سئواله اياه عليه السلام: ايّ شيء تعبد؟ تمهيد اشكال اشار اليه بقوله: رأيته؛ على وجه الاستفهام، يعني كيف يجوز لاحد عبادة من لم يره اصلا؟ فان العبادة متضمنة للسؤال والخطاب والمكالمة وطلب الرحمة والمغفرة وسائر ذلك من الخضوع والخشوع والتضرع والتملق والاستكانة، وهذه كلها يستدعي حضور المعبود ومشاهدته وهي الرؤية، فيكون تعالى مرئياً فيكون جسما، تعالى عن ذلك علوا كبيراً. هذه صورة الاشكال.

فاجاب عليه السلام عنه بقوله: بل لم تره العيون بمشاهدة الابصار، اي نعم رأيته ولكن لا يستلزم محذوراً، لان رؤيته تعالى ليست بالعين وبمشاهدة القوة البصرية الجسمانية ليلزم كونه تعالى ذا وضع مادي ولا جهة حسّية، ولكن رأته القلوب اي العقول الصافية عن ملابسة الابدان وغواشي الطبائع والاجرام بحقائق الايمان.

وقد مرت الاشارة سابقا الى ان العلوم العقلية متفاوتة ظهوراً وخفاءً وانكشافا وابهاماً، وان المعرفة اذا اشتدت وضوحاً صارت رؤية عقلية وان العلوم اذا تأكدت وضوحاً

١ــ وفي تعليقات رجال الطوسي: ان سنان والد عبدالله بن سنان كما عبر بذلك في باب اصحاب الصادق عليه السلام، لا ان اباعبدالله كنية سنان وانه ابن سنان كما توهم بعض الرجاليين، وذكر الشيخ في كتابه من اصحاب الباقر والصادق عليهما السلام، وكان سنان هذا من ثقات رجال ابي عبد الله عليه السلام، يروى الكشي باسناده عن ابنه عبدالله قال: دخلت على ابي عبدالله عليه السلام انا وابي فقال عليه السلام: ياعبدالله الزم اباك فان اباك لايزداد على الكبر الا خيرا.

٢ــ الانعام ١٢٤.

وجلاءً صارت اعياناً حضورية، كما ان الخيال اذا قوي يصير حساً باطنياً والامر المتخيل اذا تأكد ظهوره ورسوخه يصير مثالا عينيا يترتب عليه الا ثار الوجودية.

فنقول من الرأس: ان المدركات تنقسم الى ما يدخل تحت الخيال، كالصور الجزئية من الاجسام المتشكلة والوانها ومقاديرها واشكالها وطعومها وروائحها واصواتها، والى ما لا يدخل تحت الخيال، كذات الله وصفاته وكل ما ليس بجسم ولا جسماني، سواء كان من الصفات كالعلم والقدرة والارادة وغيرها او من الذوات كذات العقل والنفس وكطبائع الماهيات والكليات.

فالذي من القسم الاول اذا وقع في الخيال، كمن رأى انساناً ثم غمض بصره، وجد صورته حاضرة في خياله كأنه ينظر اليها، ولكن اذا فتح العين وابصر وجد تفرقة بين الادراكين، والمدرك امر واحد ولا ترجع التفرقة الى اختلاف بين الامرين في الصورة، اذ الصورة واحدة كما قلنا وانما الافتراق لزيادة الوضوح والكشف، فان صورة المرئي صارت بالرؤ ية اتم انكشافاً، وهو كشخص يرى في وقت الاسفار قبل طلوع الشمس وانتشار ضوئها ثم يرى عند تمام الضوء، فانه لا يفارق الحالة الاخرى للاولى الا في مزيد الانكشاف.

فاذاً الرؤ ية هي استكمال لادراك [١] الخيال وهو غاية الكشف، وسمي ذلك رؤ ية لانه غاية الكشف لا لانه في العين، بل لو خلق الادراك الكامل لقوة في غير هذا العضو كالجبهة او كالصدر لكان رؤ ية ايضاً.

بل يجب ان يعلم ههنا ان القوة الخيالية للانسان هي في جوهرها اقوى ادراكاً وادوم مدركا من هذا البصر الذي في العين وغيره من الحواس الظاهرة، لكن النفس مشغولة عنها بشواغل الطبيعة البدنية ما دامت هذه الحيوة، ولاجل ذلك يكون ادراكات هذه الحواس الظاهرة اقوى واجلى عند الانسان، فاذا خلعت عن ذاتها هذا البدن الطبيعي وتلبّست بلباس الحشر وكسوة الآخرة كانت، ترى [٢] الصور الجزئية بعين الخيال و يكون رؤية الخيال عند ذلك أقوى وأوضح واصدق وأصحّ من رؤ ية البصر.

وايضاً ينبغي ان يعلم ان الصورة الخيالية اذا اشتدت وقو يت لا تصير حسية طبيعية، اذا الصورة الغير المادية لا تصير بالاستكمال مادية ولا المادية بالاشتداد تصير مفارقة

١ــ الادراك ــ ط.

٢ــ يرى ــ م ــ د.

الّا على وجه الاستبدال وتوارد الصور كما في قوله تعالى: «وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون»[١]، وتحقيق ذلك مما يطول شرحه وعليه يبتني اثبات المعاد الجسماني.

واذا فهمت ذلك في المتخيلات فاعلم ان المعقولات التي لا حصول لها في الخيال بل في العقل، ايضا لمعرفتها وادراكها درجتان: احداهما اول[٢] والثانية استكمال واشتداد له، و بين الثاني والاول من التفاوت في مزيد الكشف والايضاح وقوة الوجود والحصول كما بين المتخيل والمرئي، فيسمى الثاني بالاضافة الى الاول مشاهدة ولقاءً ورؤ ية، لما علمت مراراً ان الرؤ ية سميت رؤ ية لانها ادراك على سبيل المشاهدة وحضور المعلوم وزيادة الكشف، وكما ان سنة الله جارية في ان تطبيق الاجفان يمنع من تمام الكشف بالرؤ ية البصرية واشتغال النفس بشواغل هذا البدن يمنع من تمام الكشف بالرؤ ية الخيالية، ولابد من ارتفاع الحجاب لحصول الرؤ ية البصرية او الخيالية، لكن الحجاب في الاول خارجي عرضي يرتفع متى قصد الانسان، وفي الثاني طبيعي لا يرتفع الّا بالموت.

فكذلك سنة الله جارية بان النفس ما دامت محجوبة بمقتضى الشهوات والسيئات وما غلب عليها من رذائل الاخلاق ومساوئ الصفات فانها لا تنتهي الى المشاهدة واللقاء في المعلومات الخارجة عن عالمي الحس والخيال، بل هذه الحيوة ايضا حجاب عنها بالضرورة ولذا قال تعالى لموسى عليه السلام. لن تراني[٣].

واما رسول الله صلى الله عليه وآله ليلة المعراج[٤]، فلظهور سلطان الاخرة عليه بالموت الارادي، فاذا ارتفع الحجاب بالموت فان كانت النفس عارفة غير ملوثة بالكدورات الدنياو ية فعند ذلك تستعد لصفائها ونقائها عن الكدورات حيث لا يرهق وجوههم قترولا ذلة ولا غبرة لان يتجلى لها الحق سبحانه متجليا، يكون انكشاف تجليه بالاضافة الى ما علمه كانكشاف تجلي المرئيات بالاضافة الى ما يتخيله، وهذه المشاهدة والتجلي هي التي تسمى

١ــ الواقعة ٦٠ و ٦١.

٢ــ عطف الشارح على ما.قال: فنقول من الرأس: ان المُلاكات تنقسم الى مايدخل تحت الخيال... والى مالايدخل تحت الخيال.... وهذا قسم الثاني.

٣ ــ الاعراف ١٤٣.

٤ــ اي: ما كذب الفؤاد مارأى ــ النجم ــ ١١.

رؤ ية .

فـاذن رؤ يـة الله حـق بـشـرط ان لا يـفـهم من الرؤ ية استكمال الخيال في متخيل مـتـصـور مخـصـوص بجهـة ومكان ، فان ذلك مما يتعالى عنه رب الار باب علوا كبيراً ، بل كما عرفـتـه في الـدنـيـا مـعـرفـة حقيقية من غير تخيل وتصور وتقدير شكل و كيف فتراه في الاخرة كذلك .

بـل نـقـول : ان المـعـرفـة الحـاصلة في الدنيا هي التي تستكمل فيبلغ كمال الكشف والـوضوح و ينقلب مشاهدة ، ولا يكون بين المشاهدة في الاخرة والمعلوم في الدنيا اختلاف الا مـن جـهـة زيـادة الـكـشـف والـوضـوح وتـأكـد الوجود وقوة القوام ، كما في استكمال الخيال بـالـرؤ يـة ، والـيـه الاشـارة بـقـولـه : نورهم يسعى بين ايديهم و بايمانهم يقولون ربنا اتمم لنا نورنا[1] .

وكما يـنـكـشـف له بذلك النور ذات الله وصفاته عيانا فكذلك يشاهد عالم الر بو بية و يعاين الحضرة الالهية بلا كسوة المثال وصورة الخيال .

واما اذا كانت النفوس ملوثة بالكدورات الدنياو ية غير منفكة عن رذائل الصفات وخبـائـث المـلـكـات ، فـان كـانت جاهلة والخبائث والاصدية متراكمة فلا تقبل الاصلاح والتهـذيـب ، فهؤلاء هم المحجوبون عن رب العالمين ابد الابدين كما قال تعالى : كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجو بون[2] .

وان كـانـت مسلمة عارفة والخبائث غير راسخة ولا منتهية حد الطبع والرين ولم يخرج عـن قبول التزكية فتعرض على النار عرضا يقمع منه الخبث المتدنس به ، و يكون العرض على الـنـار بـقـدر الحاجة الى التزكية ، واقلها لحظة واقصاها في حق المؤمنين كما في بعض الاخبار سبـعـة الاف سنة ، فاذا اكمل الله تطهير النفس و بلغ الكتاب اجله و وقع الفراغ عن جملة ما وعد به الشرع فعند ذلك يستعد للقاء الله والحضرة الالهية .

فـان كـان مـا حـصّـلـه في الدنيا من الاصول الدينية علوما حقيقية حاصلة من جهة البرهان واليقين فيلحق بالملأ الاعلى و يشرب شراب المقربين من الكأس الاوفى مطالعاً جمال الله وجلاله بعين العقل وحقيقة العرفان.

١ـــ التحريم ٨ .

٢ـــ المطففين ١٥ .

وان كان ما يعتقده و يأخذه من الشارع او المعلم من باب التقليد والتسليم، لا على وجه التحقيق واليقين، فدرجته بعد الخلاص دون درجة المقربين، وله ما تشتهي نفسه وتلذ عينه في كسوة الامثال، فينسرح نفسه في مواطن الجنان ومساكن الرضوان، ولا يبعد ان يتجلى الله لبعض هؤلاءِ على صورة معتقده بواسطة القاء شبح روحاني على حسب ما يعتقده في الدنيا مع ضرب من التجريد والتنزيه.

فهذا تحقيق القول في هذا المقام توضيحاً وتبييناً لما افاده عليه السلام بقوله: ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان.

ثم اعلم انّه قد تبين في العلوم ان الامر البسيط الذي لا مبدأ له ولا جزء بوجه من الوجوه فلا سبيل الى اكتساب معرفة ذاته الا من طريق الاستدلال بالقياس، واذ لا مشارك له في الماهية ولا يدرك من جهة الحواس، بل ذات من لا مبدأ له ولا جزء له ولا مثل، اما مجهول محض واما معلوم بصريح العرفان الكشفي، وشهود الذات المنكشفة على عين البصيرة من غير واسطة، قياس او حسّ، واليه الاشارة بقوله: لا يعرف بالقياس ولا يدرك بالحواس، واراد بقوله عليه السلام: ولا يشبه بالناس، ان كل ما يدركه الانسان باحدى الحواس والمشاعر فهومشابه له لا محالة في صفته التي عليها ذلك الشيء، وهو تعالى منزه عن التشبيه.

ثم اراد ان يشير الى اندفاع شبهة اخرى وانحلال عقد اشكالها وهو: انه اذا لم يكن ذاته تعالى معلوماً لاحد من الناس، الا لواحد بعد واحد من اكابر الاولياء، فمن المعبود في العبادات والمقصود في الدعوات والمرغوب اليه في انجاح الطلبات ورفع الحاجات والمرهوب عنه في النقمات وانزال البليّات؟ فاشار الى الجواب بقوله: موصوف بالايات معروف بالعلامات، وذلك لان البراهين المفيدة للقطع واليقين على قسمين:

احدهما اللمي المفيد لحقيقة المطلوب من طريق مقوماته ومباديه، وهذا محال في حق الله.

وثانيهما البرهان الآني المفيد للعلم بوجود الشيء مطلقاً، لا بحقيقته المخصوصة، وهو الاستدلال من اثار الشيء واياته وافعاله وعلاماته.

فالحق الاول تعالى وان لم يكن على حقيقة ذاته برهان ولا حد، ولكن النظر في اجزاء العالم ووجود الحوادث والحركات على اتقن وجه واحكمه يعطي ان في الوجود قيوماً

ازلياً واحداً لا شريك له، عالماً قادراً حيا سميعا بصيراً موصوفاً بالصفات الحسنى والامثال العلياء والكبرياء والالاء، فالبرهان الانّي حاكم بان في الوجود موجود كذا و كذا.

ثم هذه المعلومات اذا تأكدت و رسخت في النفس العارفة بها، استكملت النفس بها و قويت ذاتها وخرجت من القوة الى الفعل وانقلبت من حد النفسية الى حد العقل وشاهدت بعينها المكتسب وعقلها المستفاد[1] جمال الحضرة الالهية وعاينت الملأ الاعلى واطاعها الاكوان طاعتها للملائكة[2] المقربين.

وقوله: ولا يجوز في حكمه، اشارة الى العلم الحاصل بطريق الاستدلال بملاحظة احوال الموجودات وانتظام احوال الكائنات وارتباط السفليات بالعلويات بان مبدأ الاشياء ومبدعها عادل في الافعال بوجه لا جور في حكومته، عالم بوجه الخير فيها لا ميل في مشيئته ولا شرّ في امره وقضائه، و بعدله وحكمته قامت الارض والسموات على احكم نظام وادوم قوام واحسن بقاء ودوام من غير خِلل وانثلام وفتور وانفصام.

وقوله: ذلك الله، اشارة الى ان الموصوف بهذه النعوت الكمالية والاوصاف الجمالية والجلالية هو الله المستجمع لجميع الكمالات الالهية بقضية العقل من جهة البرهان.

وقوله: لا اله الا هو، اشارة الى ان المدلول عليه بالالهية وصفات الربوبية هوية احدية بسيطة قدسية لا اشارة الى كنهه ولا صورة لذاته ولا قدم لعقل ولا وهم ولا حسّ عنده ولا اطلاع لما سواه عليه الا بعد فناء التعينات واضمحلال الانيات واندكاك جبل الهويات، اذ كل شيء هالك الا وجهه[3]، لسطوة قهره وسلطانه وغلبة نوره و برهانه. لمن الملك اليوم لله الواحد القهار[4].

واما قول الرجل بعد سماع هذه الكلمات منه عليه السلام: «الله اعلم حيث يجعل رسالته»، فكأنه استشم من مبادى روائح كلماته النورية واستشعر من لطائف فوائح معانيه القدسية رائحة من اسرار الملكوت ولمعة من انوار اللاهوت، فعلم ان ما سمعه لا يتفق صدوره الا من منبع الولاية ولا يقتبس نوره الا من مشكوة الرسالة والنبوة.

١ــ المستفادة ــ م ــ ط.

٢ــ طاعتها الملائكة. النسخة البدل.

٣ــ القصص ٨٨.

٤ــ غافر ١٦.

الحديث السادس
وهو الستون والمائتان

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الموصلي عن ابي عبدالله عليه السلام قال: جاء حبر الى امير المؤمنين عليه السلام: فقال: هل رأيت ربك حين عبدته؟ قال فقال: و يلك ما كنت اعبد ربا لم اره، قال: وكيف رأيته؟ قال: و يلك لا تدركه العيون في مشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان».

الشرح

قد مضى ما يتعلق بشرح هذا الكلام فلا نعيده.

الحديث السابع
وهو الحادي والستون والمائتان

«احمد بن ادريس عن محمد بن عبدالجبار عن صفوان بن يحيى عن عاصم بن حميد عن ابي عبدالله عليه السلام قال: ذاكرت ابا عبدالله عليه السلام فيما يروون من الرؤية فقال: الشمس جزء من سبعين جزءً من نور العرش والعرش جزء من سبعين جزءً من نور الحجاب والحجاب جزء من سبعين جزءً من نور الستر، فان كانوا صادقين فيملأوا اعينهم من الشمس ليس دونها سحاب»

الشرح

قوله: فيما يروون من الرؤية، اي فيما يرويه العامة من حكاية رؤية الله بهذه العين الحسية كما فهموه. قوله عليه السلام: الشمس جزء، اي نور الشمس جزء من سبعين جزء من نور الكرسي.

واعلم ان اعظم الانوار الحسية هو نور الشمس وان الانوار سواء كانت حسية او خيالية او نفسية او عقلية او الهية كلها من سنخ واحد بسيط لا تفاوت بينها الا بالشدة والضعف، لان حقيقة النور ليست الا نفس الظهور اعني به: الظاهر بذاته والمظهر لغيره، ولا شيء اظهر من النور، فلا كاشف لذاته ولا معرف له ولا فصل ولا جنس ولا حد له، فحقيقته

ترجع الى حقيقة الوجود، فلا تمايز بين احاده الا بالكمال والنقص والشدة والضعف و بامور خارجة ان وقعت في المواد الخارجية، ولا يمكن الاطلاع على هو ية شيء من افراده الا بالمشاهدة الحضورية.

اذا علمت هذا فاعلم: ان ما وراء النور الشمسي الذي هو غاية الانوار الحسية ولا اشد منه في عالم الكون انوار اخرى باطنية خارجة عن ادراك البصر واحساس البصر، وتلك الانوار الباطنية بعضها فوق بعض في الصفاء والنورية، وكلما كان من تلك الانوار اشد ظهوراً واقوى وجوداً ونورية في حدّ ذاته، فهو ابطن واخفى عن ادراك هذه الحواس الظاهرة الجسمانية، ونسبة كل طبقة الى فوقها في شدة النورية وكمالها كنسبة هذا النور الشمس الى ما هواقرب منها من هذا العالم.

ومما اتفق عليه العرفاء ان تلك الانوار الملكوتية ادناها النفس الحيوانية المعبر عنها في القرآن بالصدر كما في قوله: افمن شرح الله صدره للاسلام[1]، و بعدها النفس الناطقة المعبر عنها بلسان الشريعة بالقلب لتقلبه من مرتبة النفس الى مقام الروح، و بعدها العقل النظري المعبر عنه عند الشريعة بالروح، و بعده المسمى عند العرفاء بالسر وعند الحكماء بالعقل الفعال.

ثم انه ليس لهذين الجوهرين[2] من الجواهر الاربعة النورية الملكوتية التي هي كالعناصر الاربعة لعالم الملكوت وهما كطبقتي النار والهواء من ذلك العالم مظهر في هذا العالم لغاية علوهما وارتفاعهما فلا تعلق ولا التفات لهما بشيء من هذه الاجرام العلوية او السفلية، واما النورين الاقربين[3] فلكل منهما مظهر و متعلق به في هذا العالم.

فللنفوس الحيوانيةمظاهر في هذا العالم هي ابدان الحيوانات الارضية وصدر الانسان الصغير، واعظم المظاهر لا عظم افراد هذه النفس هو الكرسي وهو صدر الانسان الكبير.

وكذا للنفس الناطقة وهي القلب المعنوي مظاهر في هذا العالم هي قلوب بني ادم لمن كان له قلب، واعظم مظاهرها هو العرش الذي هو قلب العالم الكبير و بين مظهر النور النطقي، وذلك النور مستوى اسم الرحمن ومظهر سر الله.

١ــ الزمر ٢٢.

٢ــ اي: الروح والسّر.

٣ــ اي: الصدر والقلب.

فاذا تصورت هذه المعاني فنقول: حاول عليه السلام التنبيه على فساد من زعم جواز رؤية الله بهذا العين، فانه متى كلّت هذه القوة وضعفت عن ادراك النور الشمسي ـــ وهو من ادنى طبقات الانوار المتفاضلة في شدة النورية ـ ونسبته الى انزل تلك الطبقات كنسبة جزء واحد من سبعين جزءً، وهكذا نسبة كل طبقة منها الى ما فوقها، ثم لا نسبة لاعلى تلك الطبقات الى نور الانوار لانه في شدة النورية فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى[1]، فما اضل وغوى وكذب وافترى من زعم وادعى انه يمكن رؤية الله بهذه العين؟ وهو ممن يعجز عن تحديق بصره الى جرم الشمس واملاء عينه من نورها حين لا حجاب من دونها ولا سحاب.

الحديث الثامن
وهو الثاني والستون والمائتان

«محمد بن يحيى وغيره عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه واله لما اسرى بي الى السماء بلغ بي جبرئيل مكاناً لم يطأه قط جبرئيل فكشف له فاراه الله من نور عظمته ما احب» في قوله: لا تدركه الأبصار وهو يدرك الابصار[2].

الشرح

السَّري السيرُ في الليل، وسَرَيتُ سرىً و مَسرىً من باب ضَرَبَ، وأَسَريتُ اذا سِرتُ ليلا ولَسراهُ وأسرىٰ به مثل اخذ الخطام و بالخطام، وطأ الموضع يوطأه والوطأة موضع القدم[3].

قوله عليه السلام: فكشف له، اي كشف الله لمحمد صلى الله عليه واله، كأنه كلام الرضا عليه السلام وكذلك فاراه الله من نور عظمته، الضمير الاول[4] راجع الى الرسول صلى الله عليه واله. وقوله: ما احب، يحتمل ان يكون فاعل احب هو الرسول صلى الله عليه واله وفيه اشعار بان قوة الرؤية على قدر قوة المحبة وسعة ادراك المحب، فان المحبة عين ادراك

١ــ لانه في شدة النورية فوق مالايتناهى بما لايتناهى في هذه النورية ــ د ــ لانه طبقة فوق مالايتناهى بما لايتناهى في شدة النورية ــ م ــ لانه في شدة النورية فوق مالايتناهى بما لايتناهى في شدة النورية ــ ط .

٢ــ الانعام ١٠٣ .

٣ــ وطأ وطأ الشيء برجله : داسه ، وطئو يوطئو وطاءة و وطوءة الموضع : صار وطيئاً .

٤ــ اي : ضمير اراه .

الملائم، فاذا كان ادراك المحبوب نفس رؤ يته للمحبوب لما علمت ان ادراك النور الاحدي لايمكن الا بالمشاهدة الحضورية، كانت قوة هذه الرؤ ية في مثل هذا المرئى المحبوب على قدر قوة نور الناظر المحب وقوة محبته لا على قدر شدة نور المحبوب الاحدي لانه غير متناه في شدته، فلا يحيطون به علما[١].

وهذا عجيب. فان ذاته تعالى نور احدى لا انقسام ولا تبعّض فيه، ثم المشاهدة والرؤ ية لم تقع الا لذاته من غير حجاب ولا اخذ صورة، اذ صورته ذاته ولا مثل له، ومع ذلك لم تتعلق الرؤية بكنه ذاته وتمام حقيقته ولم يتعلق ايضاً إلّا بذاته وحقيقته. فاذن منشأ هذا القصور والنقصان في الرؤ ية من قبل الرائي وقصور الناظر ونقصه عن درجة التمام واللا تناهي في المنظور.

ويحتمل ان يكون الفاعل له هو الله، اي اراه الله من نور عظمته ما اراد واحب ان يعطيه في ذلك الوقت اعني ليلة الاسراء، ولعل الذي يعطيه يوم الاخرة اضعاف ذلك من قوة الرؤ ية ونور البصيرة، اذ قد بقي له صلى الله عليه واله بعد من حجاب البشرية شيئا، فاذا ارتفعت البشرية يوم القيامة وزال الحجاب بالكلية، تم حينئذ نور الرؤ ية واليه الاشارة بقوله: ربنا اتمم لنا نورنا[٢]، فما لم يفن السالك عن نفسه بالكلية فهو بعد في حجاب نفسه، فاذا فنى عن ذاته بالكلية وهلك وجهه الفاني في وجه الله الباقي، كان عند ذلك تمام النور وغاية الحضور كما قيل: اذا تم الفقر فهو الله. وقال بعض الفقراء:

بيني وبينك إنّي ينازعني فارفع بلطفك إني من البين

وقد بلغ الكلام الى حد يدق عن الافهام وربما يحرك سلسلة المجانين و يوجب شنعة الجهال واللئام فلنمسك عنه عنان الكلام.

وقوله عليه السلام: في قوله: لا تدركه الابصار.. الى اخره، متعلق بقوله ما احب او على تقدير كما او مثل او نحوهما[٣]، والغرض انه لم تقع الارائة والرؤ ية على وجه الاحاطة والاكتناه بالتمام كما في الحديث التالي لهذا الحديث انه سئل ابو عبدالله عليه السلام في قوله تعالى: لا تدركه الابصار، قال: احاطة الوهم. والله ولي الهداية والاتمام.

١ ــ طه ١١٠.

٢ ــ التحريم ٨.

٣ ــ والظاهر: ان هذه الآية عنوان مستقل لحديث التالي و بعدها، والكلام في تفسيرها غير مرتبط بهذا الحديث ولاتكملة لها. والله اعلم بحقائق الامور.

الحديث التاسع
وهو الثالث والستون والمائتان

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن ابي نجران عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام في قول الله تعالى: لا تدركه الابصار، قال احاطة الوهم الا ترى الى قوله: قد جائكم بصائر من ربكم[1] ليس يعني به بصر العيون. فمن ابصر فلنفسه[1]، ليس يعني من ابصر بعينه. ومن عمى فعليها[1]، ليس يعني عمى العيون، انما عنى احاطة الوهم كما يقال: فلان بصير بالشعر وفلان بصير بالفقه وفلان بصير بالدراهم وفلان بصير بالثياب، الله اعظم من ان يرى بالعين»

الشرح

لما سئل عليه السلام ما في معنى قوله تعالى: لا تدركه الابصار، وما زعمته العامة من ان المراد نفي الرؤية المعتادة بهذا البصر الحسّي، حاول ان ينبّه على ان المراد ليس ما زعموه، لانه امر مستغن عنه وذاته تعالى اجل واعظم من ان يحتمل في حقه ذلك المعنى حتى تصير الاية محمولة على نفيه، فاشار الى ان المراد من الاية نفي احاطة الوهم به عنه وان الابصار ليست ههنا بمعنى العيون بل بمعنى العقول والاوهام.

ثم استدل على ذلك بما جاء في القرآن وفي عرف اهل اللسان[2]، منه قوله تعالى: قد جائكم بصائر من ربكم، وهي جمع البصيرة اطلقت على ما يبصر به و يزيد في القوة، والمراد بها ايات الله المنزلة التي يتجلى الحق فيها و يبصرها، ومعلوم انه ليس يعني بها ابصار العيون، اذ ليست الايات مبصرة بالعين الحسي بل مدركة بالعقول، وتذكير الضمير في قوله يعني باعتبار لفظ البصائر لانه لفظ مفرد و جمعيته باعتبار المعني. ومنه قوله: فمن ابصر فلنفسه، وظاهر ان ليس المراد به من ابصر ايات الله بعينه، لانها ليست محسوسة بهذا الحسّ العيني. ومنه قوله تعالى: ومن عمى فعليها، على قياس ما ذُكر في فمن ابصر، ليس المراد عمى العيون ولكن عمى القلوب كما في قوله تعالى: لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في

١ــ الانعام ١٠٥.

٢ــ البصر من القلب نوره الذي به يدرك حقائق الاشياء و بواطنها وهو الذي يسمّيه الحكماء القوة القدسية والعاقلة النظرية كالبصيرة. الجمع: ابصار و بصائر «طراز اللغة».

الصدور[1].

واذا علم من هذه المواضع الثلاثة مطابقة والتزاماً ان المراد من البصر الادراك الباطني، فكذا المراد في قوله.: لا تدركه الابصار، احاطة الوهم واكتناه العقل. واعلم ان جوهر الوهم بعينه جوهر العقل ومدركاته بعينها مدركات العقل والفرق بينهما بالقصور والكمال، فما دامت القوة العقلية ناقصة كانت ذات علاقة بالمواد الحسية منتكسة النظر اليها لا تدرك المعاني الا متعلقة بالمواد مضافة اليها، وربما يذعن احكام الحس لضعفها وغلبة الحواس والمحسوسات عليها فيحكم على غير المحسوس حكمها على المحسوس، فما دامت في هذا المقام يطلق عليها اسم الوهم، فاذا استقام وقوى صار الوهم عقلا وخلص عن الزيغ والضلال والافة والو بال.

الحديث العاشر
وهو الرابع والستون والمائتان

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابي هاشم الجعفري عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الله هل يوصف؟ فقال: اما تقرأ القرآن؟ قلت: بلى، قال: اما تقرأ قوله تعالى: لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار؟ قلت: بلى، قال.: فتعرفون الابصار؟ قلت: بلى، قال: ما هي؟ قلت: ابصار العيون، قال: ان اوهام القلوب اكبر من ابصار العيون، فهو لا تدركه الاوهام وهو يدرك الاوهام»

الشرح

قول السائل: هل يوصف؟ معناه: هل يوصف بالرؤية، فاراد عليه السلام التنبيه والارشاد على نفي الرؤية مطلقا عنه تعالى باية من القرآن، ولما ظهر من حال السائل انه قرأ القرآن وقرأ قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار استفسر عليه السلام منه هل تعرف معنى الابصار في هذه الآيه؟ ولما ظهر من حاله انه لم يعرف من الابصار الا ابصار العيون، عرّفه بان اوهام القلوب اكبر واقوى في باب الادراك من ابصار العيون، لان الوهم رئيس الحواس الظاهرة والباطنة ومستخدمها ومستعملها، كما ان القلب اعني العقل رئيس الوهم ومخدومه، فالاولى ان يكون معنى الآية: لا تدركه الاوهام وهو يدرك الاوهام ليدل على

١ــ الحج ٤٦.

نفي الرؤية عنه تعالى مطلقاً، اذ كل ما لا يدركه الوهم فلا يدركه البصر لا محالة، بخلاف العكس، ومن يدرك الوهم فهو يدرك البصر على وجه الاولى.

الا ترى ان سلطان الوهم اقوى من الحس و مدركاته اكثر وميدان ادراكه افسح وابسط؟ فان ادراك الحس مقصور على الامر المحصور في مادة معينة وفي جهة خاصة من الجهات و وضع خاص من الاوضاع بخلاف الوهم، حيث يدرك كل ما يدركه الحواس باستعمالها ثم يدرك بنفسه اموراً اخرى خارجة عن المواد والجهات والاوضاع.

الحديث الحادي عشر
وهو الخامس والستون والمائتان

«محمد بن ابي عبدالله عمن ذكره عن محمد بن عيسى عن داود بن القاسم عن ابي هاشم الجعفري قال: قلت لابي جعفر عليه السلام لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار، فقال: يا ابا هاشم اوهام القلوب ادق من ابصار العيون، انت قد تدرك بوهمك السند والهند والبلدان التي لم تدخلها ولا تدركها ببصرك، واوهام القلوب لا تدركه فكيف ابصار العيون؟»

الشرح

قوله: اوهام القلوب ادق، مراده عليه السلام من اوهام القلوب جميع الادراكات الباطنية ومباديها، و بالجملة كل ما هو غير ادراكات الحواس الظاهرة ومحسوساتها وانما هي ادق، لان مدركاتها الطف وموطنها ارفع من هذا العالم الطبيعي.

واياك ان تعتقد ان الذي ادركته القوى الباطنة كالخيال، هو بعينه الذي ادركه الحس الظاهر، وان زيداً الذي يدركه البصر في الخارج هو زيد الذي حضر في عالم الخيال، او تزعم ان عالم الخيال من اجزاء هذا العالم او تظن كما هو المشهور عند الجمهور من الحكماء وغيرهم ان الصور التي تدركه القوة الخيالية هي مرتسمة في اجزاء الدماغ و بطونه وتجاويفه؟ او ان تلك القوة نفسها قائمة بجوهر الدماغ. وانما الخلق كلهم غافلون عن ذلك الا ما شاء الله.

بل الحق كما هدانا الله سبيله وارشدنا دليله: ان القوة الخيالية وهي احدى جنود العقل جوهر مجرد عن هذا العالم، عالم المواد الطبيعية والجهات الوضعية، وكذا مدركاتها خارجة عن هذا العالم، وليست الصور التي تدركها الخيال في الارض ولا في السماء ولا فيما

بينهما، فان الهند والسند والبلدان النائية التي لم تدركها الحواس بل التي يخترعها الوهم والخيال، ليست بموجودة[1] في جهة من الجهات او في صقع[2] من الاصقاع اصلا.

ثم التي ادركتها الحاسة من خارج وفي مادة مخصوصة ليست هي بعينها في صقع الخيال والتي في الخيال، لا تدرك بهذه الحواس ولا تلمس ولا يشار اليها ولا بينها و بين جزء من هذا العالم امتداد خطي ولا اتصال بُعدي، ولعل الف رجل في ليلة واحدة لحظة واحدة ادركوا بلداً واحداً كالسند مثلا على جهات واوضاع مختلفة، او رجلا واحدا استحضر في خياله سبع سموات واضعافا مضاعفة منها بحيث يشاهدها كمشاهدة الحس المحسوسة، فكيف تكون هذه الصور موجودة في هذا العالم؟ والتي من اصور الحسية تكون في مادة خارجية اذاوردت الاخرى بطلت الاولى كالماء اِذا صار هواء، وكذا المرتسم في لوح مادي من النقوش او الارقام اذا طرأت عليه نقوش وارقام اخرى تشوش الكل و بطل بخلاف جوهر القلب وصفحة الصدر، فكلما ازدادت الصور ادركت بلا مزاحمة.

فهذه وامثالها دلائل على ان قوة الخيال وصورها الادراكية مجردة عن هذا العالم قائمة بذواتها وذات مبدعها وقيومها، واذا كانت هذه القوة مجردة فما قبلها من العقول اولى، واذا كانت اوهام القلوب وادراكات العقول قاصرة عن البلوغ اليه تعالى كما مر بيانه فكيف حال ابصار العيون؟

الحديث الثاني عشر
وهو السادس والستون والمائتان

.«علي بن ابراهيم عن ابيه عن بعض اصحابه عن هشام بن الحكم قال: الاشياء لا تدرك الا بامرين: بالحواس والقلب، والحواس ادراكها على ثلاثة معان: ادراكا بالمداخلة وادراكاً بالمماسة وادراكاً بلا مداخلة ولا مماسة، فاما الادراك الذي بالمداخلة فالاصوات والمشام والطعوم، واما الادراك بالمماسة فمعرفة الاشكال من التربيع والتثليث ومعرفة اللين والخشن والحر والبرد، واما الادراك بلا مماسة ولا مداخلة فالبصر فانه يدرك الاشياء بلا مماسة ولا مداخلة في حيز غيره ولا في حيزه، وادراك البصر له سبيل وسبب، فسبيله الهواء

١ــ موجودة ــ م ــ ط.

٢ــ صقع ــ م ــ ط ــ د.

وسببه الضياء، فاذا كان السبيل متصلا بينه و بين المرئي والسبب قائم ادرك ما يلاقي من الالوان والاشخاص، فاذا حمل البصر على ما لا سبيل له فيه رجع راجعاً فحكي ما ورائه، كالناظر في المرآة لا ينفذ بصره في المرآة، فاذا لم يكن له سبيل رجع راجعاً يحكي ما ورائه، وكذلك الناظر في الماء الصافي يرجع راجعاً فيحكي ما ورائه اذ لا سبيل له في انفاذ بصره، فاما القلب فانما سلطانه على الهواء وهو يدرك جميع ما في الهواء و يتوهمه، فاذا حمل القلب على ما ليس في الهواء موجوداً رجع راجعا فحكى ما في الهواء، فلا ينبغي للعاقل ان يحمل قلبه على ما ليس موجوداً في الهواء من امر التوحيد جل الله وعز، فانه ان فعل ذلك لم يتوهم الا ما في الهواء موجود كما قلنا في امر البصر، تعالى الله ان يشبهه خلقه».

الشرح

قوله: الاشياء لا تدرك الا بامرين، اي المدارك على كثرتها منحصرة في امرين، لان العوالم على كثرتها منحصرة في عالمين: احدهما عالم الشهادة والدنيا وثانيهما عالم الغيب والاخرة، فالمدرك لما في عالم الشهادة هو احدى الحواس الخمس والمدرك لما في عالم الغيب هو القلب، والمراد بالقلب مجمع المشاعر الباطنية اعني الخيال والوهم والعقل.

قوله : والحواس ادراكها على ثلاثة معان، اي على ثلاثة انحاء، لانها متفاوتة في اللطافة والكثافة، فالتي في غاية الكثافة هي الحاسة اللّمسية وهي ادنى درجات الحيوانية وانزلها حيث لا يخلو عنه حيوان، وقد يخلو عن ما سواها كالخراطين والحلزونات، وهي ايضاً منبثة في جميع الاعضاء الكثيفة وتمام الجلد واللحم.وادراكها بالماسة ومباشرة الملموس من غير توسط شيء بينهما، وهذا ايضاً دليل كثافتها و بعدها عن صقع الملكوت.

والتي في غاية اللطافة من جملتها هي الحاسة البصرية وهي ارفعها درجة من حيث ان ادراكها ليس بالماسة ولا بمداخلة شيء عليها، ومن حيث ان ادراكها يتعدى الى عالم السماوات فتدرك الكواكب التي في الفلك الثامن، ومن حيث ان آلتها التي بمنزلة البدن الطف الاعضاء واشفّها واقبلها لقبول النور واصغرها قدراً، فان قلة الجرم ولطافة الالة مع كثرة الادراك وشدته علامة قوة القوة وقربها الى افق التجرد والاستقلال في الوجود.

والتي هي متوسطة بين ادنى الحواس التي هي اللمس واعلاها التي هي البصر، هي الثلاث الباقية التي ادراكها بمداخلة شيء اليها وورود متوسط بينها و بين مدا[1]ركها اليها،

١ــ مدركها ــ ط .

فهي ليست بتلك الكثافة حتى تنال المادة الكثيفة الظلمانية بذاتها ولا بتلك اللطافة حتى لا تباشر بنفسها المادة الكثيفة ولا المتوسط المتأدي اليها، فهي لا تباشر كل المباشرة ولا تباين كل المبائنة، فلتوسطها بين الطرفين تباشر ولكن لا للمادة الكثيفة بل للامر المتوسط كالهواء او الماء.

وهذ ثلاث قوى: السامعة لادراك الاصوات بتوسط الهواء الحامل للكيفية الصوتية والحرفية والكلامية، والشامة للمشام والروائح بتوسط البخار الحامل للكيفية الشمية، والذائقة للطعوم بتوسط الماء اللعابي الحامل للكيفية الذوقية.

وهذه الثلاثة ايضا متفاوتة في الكثافة واللطافة، الطفها السمع ثم الشم ثم الذوق، حسب تفاوت الاوساط، فالهواء الصافي الطف من البخار وهو الطف من الماء.

واما مدركات قوة اللمس التي معرفتها بالمماسة فهي كالاشكال من التربيع والتثليث والاستدارة والتقبيب[١] للسطح، ومن التكعيب والكروية والاسطوانة والمخروطية للجسم، وكالملاسة[٢] والخشونة للسطح، وكاللين والصلابة للجسم، وكالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

واما مدركات البصر الذي يدرك الاشياء لا بمباشرة وتماس ولا بمواصلة امر اليه، وبالجملة لا بدخوله في حيز غيره ولا بدخول الغير في حيزه، فهي الاضواء والالوان والاشكال والاوضاع والاشخاص الجسمية وحركاتها وسكناتها.

وقوله: وادراك البصر له سبيل وسبب، اراد بالسبيل المسافة التي بينه وبين المبصر، فان ادراكه ليس بالمماسة فلابد من بُعد بينهما، وذلك البعد لا يمكن ان يكون خلاءٍ لاستحالته ولما ذكرنا سابقاً، ولا ان يكون ملاءً غليظاً يحجب البصر عن المبصر، بل جسماً لطيفاً وهو الهواء وما يجري مجراه في اللطافة، وتسميته بالسبيل اما على مذهب من يرى ان الابصار بخروج شعاع من البصر الى المبصر فذاك ، واما على مذهب غيره فمن جهة توجه النفس الى جهة المرئي، واراد بالسبب ما به يخرج البصر من القوة، اذ ليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في ان تصير مبصرة بالفعل ولا في جواهر الالوان وما يتبعها كفاية في ان تصير مبصرة بالفعل، فاذا وقع ضوء الشمس على البصر واتصل به وعلى الالوان واتصل بها

١ــ قبب: بناء سقفه مستدير مقعر.

٢ــ الملاسة: ضد خشن فهو املس.

يـصير الـبصر بـالـضـوء الـذي اسـتـفـاد من الشمس مبصراً بالفعل وتصير الالوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعدما كانت كذلك بالقوة.

قـوله: فاذا حمل البصر... الى اخره، اعلم ان الشعاع البصري الذي هو الة الابصار اذا نـفذ في الهواء إلى جانب المرئي، فان كان هناك جسم صقيل غير ذي خلل ومنافذ كالمرآة ونحـوهـا فـلا يمـكنه ان ينفذ فيه فينعكس راجعاً و يقع على خلاف جهة ذلك الصقيل، فيرى ويحكي ذلك الشيء كأنه في مقابل البصر وهو في ورائه، والا فينفذ الشعاع في الجسم المقابل و يرى بعينه لكثافته وقبوله الشعاع الشمسي والنور البصري.

وقـوله: فاما القلب فانما سلطانه على الهواء... الى اخره، المراد من الهواء الفضاء ما بين الارض والسماء، فان ادراكه غير مقصور على مدركات الحواس ولا مشروط بشرائط ادراك الحواس، فـيدرك جميع ما في الهواء بوساطة الحسّ ولا بوساطته بالتوهم، فاذا حمل القلب على ادراك ما ليس بموجود في الهواء، اي في العالم الجسماني، يعود راجعاً فيخترع صورة من عنده فـيـحـكي لما ليس بموجود في العين بما يخترع في وهمه، وهكذا عادته في المرايا والمواضع المظلمة والمخاوف.

فـلا بد للعاقل ان لا يحمل قلبه على ادراك ما ليس بموجود كحمله على الموجود، ولا يحـمـل على مـا ليس بمحسوس كحمله على المحسوس لان يقع في غلط الوهم، وكذا من طلب ادراك الحقّ من طرق الحواس وقع في الزيغ والضلال، فانه تعالى اجل واعظم من ان يطلب و يـنـال من سبيل الحس والخيال او يضرب له الامثال، فان فعل ذلك تجرّياً لعرفانه فلم يثمر للـطـالـب شيـئـا الا وجدان امثاله وعبادة اقرانه، كما ذكر في امر البصر من تمثل المعدوم في جهة له[1] عند حمله لها تلك الجهة.

١ــ اي من جهة اختراع الوهم في المرأة.

باب في النهي عن الصفة بغيرما وصف به نفسه جل وتعالى

وهو الباب العاشر من كتاب التوحيد

وفيه اثنا عشر حديثا:

الحديث الاول

وهو السابع والستون والمائتان

«علي بن ابراهيم عن عباس بن معروف عن ابن ابي نجران عن حماد بن عثمان عن عبدالرحيم بن عتيك القصير قال: كتبت على يدي عبدالملك بن اعين» قال علي بن احمد العقيقي: انه عارف، قال الكشي: يكنى ابا الضريس بالضاد المعجمة والراء والسين المهملة بعدا الياء، وروى انه ترحم الصادق عليه السلام عليه، ثم روى ان الصادق عليه السلام قال له: لم سميت ابنك ضريساً؟ فقال له: لم سماك ابوك جعفراً؟ وروى ابو جعفر بن بابو يه: ان الصادق عليه السلام زار قبره بالمدينة مع اصحابه «صه».

قال الكشي بسند تقدم في عبدالرحمن بن اعين: انه كان مستقيماً مات في حيوة ابي عبدالله عليه السلام، عن حمدو يه عن محمد بن عيسى عن ابي بصير عن الحسن بن موسى عن زرارة: ان ابا عبدالله عليه السلام رفع يده ودعا له واجتهد في الدعاء وترحم عليه، علي بن الحسين عن علي بن اسباط عن علي بن الحسن بن عبدالملك بن اعين عن ابن بُكير عن زرارة قال: قال ابو عبدالله عليه السلام بعد موت عبدالملك بن اعين: اللهم ان ابا الضريس كنا عنده خيرتك من خلقك فصيره في ثقل محمد صلواتك عليه وآله يوم القيامة ثم قال عليه السلام: سبحان الله اين مثل ابي الضريس لم يأت بعد؟

عن حمدو يه عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن علي بن عطية قال ابو عبدالله عليه السلام لعبد الملك بن اعين: كيف سميت ابنك ضريساً؟ فقال: كيف سماك ابوك جعفراً؟ قال: ان جعفراً نهر في الجنة وضريس اسم شيطان.

«الى ابي عبدالله عليه السلام: ان قوماً بالعراق يصفون الله تعالى بالصورة والتخاطيط[1]، فان رأيت جعلني الله فداك ان تكتب الى بالمذهب الصحيح من التوحيد،

١ــ و بالتخطيط (الكافي).

فكتب اليَّ سَألت رحمك الله عن التوحيد وما ذهب اليه من قبلك ، فتعالى الله الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، تعالى عما يصفه الواصفون المشبهون بخلقه المفترون على الله. فاعلم رحمك الله : ان المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله، فانف عن الله تعالى البطلان والتشبيه ، فلا نفي ولا تشبيه. هو الله الثابت الموجود، تعالى الله عما يصفه الواصفون، ولا تعدوا القرآن فتضلوا بعد البيان».

الشرح

التخاطيط الاشكال. قوله : من قبلك ، اما بفتح القاف وسكون الباء، اي من كان قبلك ، او بكسر القاف وفتح الباء، اي من كان من جهتك وتلقائك ، يُعني به اهل العراق.

قوله عليه السلام.: فانف عن الله البطلان والتشبيه، امر بنفي التعطيل والتشبيه، فان جماعة ارادوا تنزيه الله عن مشابهة المخلوقات فوقعوا في التعطيل ونفي الصفات رأساً، وجماعة اخرى ارادوا ان يصفوه بصفاته العليا واسمائه الحسنى فاثبتوا له صفات زائدة على ذاته فشبهوه بخلقه، فاكثر الناس الا القليل النادر منهم بين المعطل والمشبه.

قوله : فلا نفي ولا تشبيه ، اي يجب على المسلم ان لا يقول بنفي الصفات ولا باثباتها على وجه التشبيه.

وقوله : هو الله الثابت الموجود، اشارة الى نفي التعطيل والبطلان، وقوله : تعالى الله عما يصفه الواصفون، اشارة الى نفي التشبيه ، فان الواصفين هم الذين يصفون الله بصفات زائدة و يقال لهم الصفاتية ، وكل من اثبت لله صفة زائدة فهو مشبهي لا محالة.

وقوله : ولا تعدوا القرآن فتضلوا بعد البيان، اي فلا تجاوزوا ما في القرآن بان تنفوا عن الله ما ورد في القرآن حتى تقعوا في ضلالة التعطيل والله يقول : ليس كمثله شيء وهو السميع البصير[1]، او تثبتوا لله من الصفات ما يجب التنزيه عنها حتى تقعوا في زيغ التشبيه والله يقول : سبحان ربك رب العزة عما يصفون[2].

١ــ الشورى ١١ .

٢ــ الصافات ١٨٠ .

الحديث الثاني
وهو الثامن والستون والمائتان

محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن ابراهيم بن عبدالحميد عن ابي حمزة قال: قال لي علي بن الحسين عليه السلام.: يا ابا حمزة ان الله لا يوصف بمحدودية، عظم ربنا عن الصفة فكيف يوصف بمحدودية من لا يحد ولا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير[١]».

الشرح

اعلم ان كثيراً من الناس ذهبوا الى صدق المشتقات كالعالم والقادر والمجيد والكريم وغيرها على شيء، واتصافه به يستدعي به قيام[٢] شيء من مبدأ الاشتقاق لذلك الشيء كالعلم والقدرة والمجد والكرم، فلا يطلق عندهم اسم العليم الاعلى من له علم زائد على ذاته ولا القادر الا على من له قدرة زائدة ولا المجيد الكريم الا على من له مجدودية وكرامة زائدة، فمناط صدق الاسامي المشتقات عندهم تحقق الصفات الزائدة عندهم، وهذا منهم مجرد دعوى بلا بيّنة والبرهان.

والمحققون من الحكماء وموافقوهم على خلاف ما ذهب اليه هؤلاء و بينوا ذلك بوجوه من الشواهد والاعتبارات فقالوا: ليس من شرط الموجود او الواحد مثلا ان يكون له وجود زائد ووحدة زائدة، والا لذهب الامر متسلسلاً الى غير النهاية، بل الموجود قد يؤخذ نفس الموجود بما هو موجود، وقد يؤخذ شيء اخر كانسان او ماء او هواء وذلك الشيء هو الموجود، وكذا الواحد قد يؤخذ على المعنى البسيط الذي هو نفس الواحد بوحدة هي غير زائدة على ذاته، وقد يؤخذ بشيء اخر موصوف بصفة الوحدانية كالانسان الواحد والشجر الواحد والماء الواحد.

فاذا فهمت هذا فاعلم: انّ غرضه عليه السلام التنبيه على انّ اتصاف الله بصفاته العلياء انما هو على المعنى الاوّل البسيط، فهو موجود بذاته لا بصفة الوجود، واحد بذاته لا بصفة الوحدة، عليم لا بعلم زائد، وهكذا في جميع صفاته.

١ــ الانعام ١٠٤.

٢ــ يستدعي قيام ــ ط.

فقوله عليه السلام: لا يوصف بمحدودية، اشارة الى انه مجيد بنفس ذاته لا بصفة المجدودية،لانه لو وصف بصفة زائدة يلزم ان يكون محدودا مدركا بالاوهام، لان تلك الصفة ليست بواجبة الوجود والا لزم تعدد الاله، تعالى الله عن الشريك علواً كبيراً، بل كانت ممكنة مخلوقة، فلزم اتصافه بصفات المخلوقات وسمات المحدثات، فكيف يوصف بصفة زائدة ممكنة من لا يدركه بصائر العقول ولا تمثله ابصار العيون وهو البصير يدرك البصائر والابصار قبل خلق القوى والمشاعر وهو اللطيف؟ فكيف يدركه الكثيف من عقل وحسّ وهو الخبير قبل ايجاد صفة العلم والخبر فكيف يوصف بزائد من الصفة؟

الحديث الثالث
وهو التاسع والستون والمائتان

«محمد بن ابي عبدالله عن محمد بن اسمعيل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن الحسن بن سعيد عن ابراهيم بن محمد الخزاز ومحمد بن الحسين قالا دخلنا على ابي الحسن الرضا عليه السلام فحكينا له ان محمدا راى ربه في صورة الشاب الموفق في سن أبناء ثلاثين سنة وقلنا ان هشام بن سالم وصاحب الطاق والميثمي اسمه احمد بن حسن بن اسمعيل بن شعيب بن ميثم التمار مولى بني اسد الميثمي. قال الشيخ في رجاله: من اصحاب الكاظم عليه السلام واقفي، وقال الشيخ في «ست» كوفي صحيح الحديث سليم، وفي الكشي عن حمدويه عن الحسن بن موسى: انه واقف، وقال النجاشي بعد نقل الوقف عن الكشي: وهو على كل حال ثقة صحيح الحديث معتمد عليه، وقال العلامة في «صه» وعندي فيه توقف، واعترض عليه المحشي رحمه الله بقوله: العجب من توقف المصنف في شأن الميثمي لفساد مذهبه مع مبالغة النجاشي في تعديله ومشاركة ابن فضال له في فساد المذهب وغيرهما؟

وقد تقرر في القسم الاول[1] انه يعتمد على روايتهم وسيأتي في هذا القسم ترجيحه للعمل برواية يحيى بن القاسم بن ابي بصير وان كان مذهبه فاسداً، «يقولون انه اجوف الى السرة والبقية صمد فخر ساجداً لله ثم قال سبحانه ما عرفوك ولا وحدوك فمن اجل ذلك وصفوك سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك سبحانك كيف طاوعتهم انفسهم

١ــ اي: في كتاب العقل والجهل.

ان يشبهوك بغيرك اللهم لا اصفك الا بما وصفت به نفسك ولا اشبهك بخلقك انت اهل لكل خير فلا تجعلني مع القوم الظالمين ثم التفت الينا فقال ما توهمتم من شيء فتوهموا الله غيره ثم قال نحن آل محمد النمط الاوسط الذي لايدركنا الغالي ولا يسبقنا التالي يا محمد ان رسول الله صلّى الله عليه وآله حين نظر الى عظمة ربّه كان في هيئة الشاب الموفق وفي سن أبناء ثلاثين سنة يا محمد عظم ربي وجل عن ان يكون في صفة المخلوقين قال قلت جعلت فداك من كانت رجلاه في خضرة قال ذلك محمد كان اذا نظر الى ربه بقلبه جعله في نور مثل نور الحجب حتى يستبين له ما في الحجب ان نور الله منه اخضر ومنه احمر ومنه ابيض ومنه غير ذلك يا محمد ما شهد له الكتاب والسنة فنحن القائلون به».

الشرح

الموفق الرشيد، والتوفيق تفعيل من الوفاق، والتوافق هو تناسب الامور، وتظاهرها في حصول الخير المطلوب يقال: وفقت امرك تفق بكسر الفاء فيهما صادفته موافقا كما رشدت امرك ، من ابناء ثلاثين سنة وهي سن تمام الخلقة الانسانية الجامعة بين كمال الصورة وجمال المعنى.

وانه اجوف الى السّرة والبقية صمد، زعم بعض الناس ان العالم كله شخص واحد وذات واحدة وله جسم وروح، فجسمه جسم الكل اعني الفلك الاقصى بما فيه وروحه روح الكل والمجموع صورة الحق الاله، فقسمه الاسفل اجوف لما فيه من معنى القوة الامكانية والظلمة الهيولية والشبيهة بالخلأ والعدم، وقسمه الاعلى صمد، لان الروح العقلي موجود بالفعل بلا جهة امكان استعدادي ومادة ظلمانية، تعالى عن التشبيه والتمثيل.

وخر يخر بالضم والكسر خروراً اذا سقط من علو، والنمط الجماعة من الناس امرهم واحد، وفي الحديث عن رسول الله صلّى الله عليه وآله: خير هذه الامة النمط الاوسط يلحق بهم التالي و يرجع اليهم الغالي، كذا في الصحاح الجوهري.

ولما سمع عليه السلام مقالتهم الناشئة عن عدم العرفان وجرئتهم في حق الله الصّادرة عن الجهل والعصيان خرّ ساجداً لله تعظيماً له تعالى واستبعاداً عما وقع منهم من الاجتراء والافتراء في حقه تعالى وتحاشياً عن ذلك ، ثم سبّحه تعالى تنزيهاً له وتقديساً عما يصفه الجاهلون و ينعته المشبهون لعدم عرفانهم وقصورهم عن رتبة العرفان ودرجة التوحيد.

ثم تعجّب من انسلاخ نفوس هؤلاء المشبهين عما فطرهم الله على فطرة التوحيد

واعوجاج غرائزهم عن سنن الحق حتى وقعوا في مثل هذا الضلال البعيد والزيغ الشديد، ثم خاطب الله وناداه ببرائة نفسه القدسية عن مثل ما يصفه المشبهون وعن توصيفه الا بما وصف به نفسه واستدعا منه ان لا يجعله من القوم الظالمين في حقه الضالين عن طريقه، ثم اخذ في التعليم والارشاد وحل الشبهة وفك العقدة، فمهد لهم اولا قاعدة كلية بقوله: كل ما توهمتم من شيء فتوهموا الله غيره، لما مر سابقاً موافقاً لما روى عن محمد بن علي الباقر ان كل ما تصوّره احد في عقله او وهمه او خياله فالله سُبحانه غيره وورائه، لانّه مخلوق والمخلوق لايكون من صفات الخالق.

ثم اشار الى ان الّذي ورد عنه صلّى الله عليه واله: خير هذه الامة النمط الاوسط، المراد نحن آل محمد الجامعون بين التنزيه والتوصيف المتوسطون بين طرفي الغلو والتقصير وجانبي التعطيل والتشبيه والبطلان والتجسيم، لايدركنا الغالي لخروجه الى جانب التعطيل والبطلان ولايسبقنا التالي لقصوره وعدم خروجه عن عتبة باب الصّورة والتشبيه.

وانما ذكر هذا ليعلم ان معرفة صفات الله واسمائه مطلب عال ومقصد غال، وتحقيق هذا المقام العزيز المرام وتوضيحه على وجه التمام ممّا سيأتي عليك من ذي قبل في احاديث الاسماء وغيرها ان شاء الله.

ثم افاد تأويل ما بلغ اليهم وقرع اسماعهم من هيئات التجسيم وصفات التشبيه فذكر انها كانت من صفات محمد صلّى الله عليه وآله حين ما شاهد ربّه بعين قلبه وسره، فالمعنى: رأى محمد ربّه رؤية عقلية حين كان محمد الرائي في هيئة الشاب الموفّق وسن ابناء ثلاثين سنة، ولابد من هذا التأويل ان كانت الرواية ثابتة، لان الرّب اعظم واجل من ان يكون في صفة المخلوقين.

ثم سئل عليه السلام عن تتمة ما في الروّاية وهي: وكانت رجلاه في خضرة وقيل له من كانت رجلاه في خضرة؟ فقال: ذلك محمد صلّى الله عليه واله فان له قدم صدق عند ربه، وكان حين نظر الى ربّه بقلبه نظراً روحانياً في مقام نوراني من حجب نور الانوار، وتلك الحجب الالهية متفاوتة النورية بعضها أخضر ومنه احمر وابيض ومنه غيرذلك.

فالنور الابيض ما هو اقرب من نورالانوار والاخضر ما هو ابعد منه فكأنه ممتزج بضرب من الظلمة لقربه من ليالي حجب الاجرام الفلكية وغيرها، والاحمر هو المتوسط بينهما، وما بين كل اثنين من الثلاثة من الانوار ما يناسبها، فاعتبر بانوار الصبح والشفق المختلفة في

الالوان لقربها و بُعدها من نور الانوار الحسية اعني نور الشمس، فالقريب من النهار هو الابيض والبعيد منه الممتزج بظلمة الليل هو الاخضر والمتوسط بينهما هو الاحمر، ثم ما بين كل اثنين الوان اخرى مناسبة كالصفرة ما بين الحمرة والبياض والبنفسجية ما بين الخضرة والحمرة، فتلك الانوار الالهية واقعة في طريق الذاهب الى الله بقدمي الصدق والعرفان، لابدّ من مروره عليها حتى يصل اليه تعالى، فربّما يتمثل لبعض السّلاك في كسوة الامثلة الحسية وربّما لايتمثل.

ثم قال : يا محمد ما شهد له الكتاب والسنة فنحن القائلون به، معناه : ان كل ما شاهد منها فنحن العارفون بسّر معناه كشفاً و الهاما، لا انهم قائلون به تقليداً وتسليما من غير بصيرة، فان ذلك شأن غيرهم من أحاد المسلمين.

وفيما ذكره عليه السلام اشعار بان المروي من حديث الرؤية مما ثبت نقله عنه صلى الله عليه واله عنده، لكن القوم حملوه على ظاهر التجسيم ولذلك استبعده واستوحشه وعظم الله عنه واستعلاه علواً كبيراً.

الحديث الرابع
وهو السبعون والمائتان

«علي ن محمد ومحمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن احمد بن بشير البرقي» هو واحمد بن الحسين روى عنهما احمد بن محمد بن يحيى ضعيفان، قال الشيخ الطوسي : ذكر ذلك ابن بابويه «صه» قيل : عبارة الشيخ في كتاب الرجال هكذا : ان الذي روى عنهما محمد بن احمد بن يحيى وهو الصواب «قال حدثني عباس بن عامر» بن رباح ابو الفضل الثقفي «القصباني» الشيخ الصّدوق : الثقة كثير الحديث «صه» قال النجاشي : له كتب روى عنه سعد بن عبدالله.

«قال اخبرني هارون بن الجهم» بن ثوير بن ابي فاختة سعيد بن جهمان مولى ام هاني بنت ابي طالب، وابن الجهم روى عن أبي عبدالله عليه السّلام كوفي ثقة «صه» وقال النجاشي : القرشي الكوفي من اصحاب الصّادق عليه السلام روى محمد بن خالد البرقي عنه بكتابه.

«عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلام قال.قال لو اجتمع اهل السماء والارض ان يصفوا الله بعظمته لم يقدروا».

الشرح

قوله : يصفوا الله بعظمته ، اي يصفوه على ما هو عليه من العظمة ، وقد مضى البرهان على هذا من ان الذات الاحدية والهوية القيوميّة ممّا لا ماهية له ولا جزء لذاته فلا حد له ولا صورة تساويه فلا حكاية عنه ، ولان وجوده الذي عين ذاته غير متناهي الشدة في النورية ، فلا يكتنهه لاحظ ولا يستقر لادراكه ناظر.

الحديث الخامس
وهو الحادي والسبعون والمائتان

«سهل عن ابراهيم بن محمد الهمداني قال كتبت الى الرجل عليه السلام ان من قبلنا من مواليك قد اختلفوا في التوحيد فمنهم من يقول جسم و منهم من يقول صورة فكتب بخطه سبحان من لا يحد ولا يوصف ليس كمثله شيء وهو السميع العليم او قال البصير».

الشرح

الظاهر ان الذي نسب الى اصحاب أئمتنا عليهم السلام ومواليهم من القول بالتجسيم او التصوير كان من باب الرموز، كما ان لا فاضل الاقدمين من الحكماء رموزا وتجوزات في باب المبدأ والمعاد، ولعل النقلة لكلامهم ايضاً تصرفوا في الالفاظ وحرفوا الكلم عن مواضعها ، اذ ما من صورة امكانية وصفة خلقية الاّ ولها حقيقة اصلية في عالم الالهية وعالم الاسماء الرّبانية لكن على وجه اعلى واشرف ، الا ترى ان الوجود حقيقة واحدة نوعية وهو في مرتبة جسم وفي مرتبة طبيعة وفي مرتبة نفس وفي مرتبة عقل وفي مرتبة حق ؟ تعالى عن المثل والشبه ، وكذا حكم كل حقيقة وجودية ، اذ الاختلاف بالشدة والضعف قد ينتهي الى غاية التخالف .

ففي كل شيء له آية تدل على انه واحد

حكى عن هشام بن الحكم انه قال : ان بين معبوده و بين الاجسام تشابه ما بوجه من الوجوه ولولا ذلك لما دلت عليه . انتهى . واراد بالتشابه التناسب كما دلّ عليه قوله بوجه من الوجوه.

وحكى الكعبي عنه انه قال : هو ذو جسم وابعاض له قدر من الاقدار ولكن لايشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء، وانه متحرك وحركته فعله وليست من مكان الى مكان.

وقال محمد بن عبدالكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل بعدما نقل ان هشام

بن الحكم غــلا في حق علي عليه السلام حتى قال: انه اله واجب الطاعـة: وهذا هشام بن الحكم صاحب غور في الاصول لا يجوز ان يغفل عن الزاماته على المعتزلة، فان الرّجل وراء ما يـلزم به على الخصم ودون ما يظهره من التشبيه، وذلك انه الزم ابا هذيل العلاف فقال: انك تـقول: البارئ تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته فيشارك المحدثات في انه عالم بعلم و يباينها في ان علـمـه ذاته فيكون عالما لا كالعالمين، فلم لا تقول انه جسم لا كالاجسام وصورة لا كالصور وله قدر لا كالاقدار؟

ونـقل ايضاً في الكتاب المذكور في مقالاة غلاة الشيعة انهم قالوا: ظهور الروحاني في الجسـمـاني[١] امـر لا يـنـكـره عـاقـل، اما في جانب الخير كظهور جبرئيل عليه السلام ببعض الاشخاص والتصور بصورة اعرابي والتمثل بصورة البشر، واما في جانب الشر كظهور الشيطان بـصـورة انـسان وظهور الجن بصورة البشر حتى يتكلم بلسانه، ولذلك نقول: ان الله تعالى ظهر بـصـورة الاشـخاص ولما لم يكن بعد رسول الله صلى الله عليه واله شخص افضل من علي عليه الـسـلام و بـعـده اولاده المخـصوصون هم خير البرية فظهر الحق بصورتهم ونطق بلسانهم، ومن هـذا اطـلـقـنا اسم الالهية عليهم وانما اثبتنا هذا الاختصاص لعلي عليه السلام دون غيره لانه كان مخصوصاً بتأييد من عند الله بما[٢] يتعلق بباطن الاسرار.

قال النبي صلى الله عليه واله: انا احكم بالظاهر والله يتولى السرائر، وعن هذا كان قتال المشركين الى الرسول صلى الله عليه واله وقتال المنافقين الى علي عليه السلام، وعن هذا شبهه بعيسى عليه السلام وقال: لولا ان يقول الناس فيك ما قالوا في عيسى بن مريم لقلت فيك مقالا. وقال: فيكم من يقاتل على تأويله كما قاتلت على تنزيله، الا وهو خاصف النعل.

فـعـلـم التأويل وقتال المنافقين ومكالمة الجن وقلع باب خيبر لا بقوة جسدانية، ادل دلـيـل على ان فيـه جـزءً الهيا وقوة ربانية، او هو[٣] الذي ظهر الاله بصورته وخلق بيديه وامر بـلـسانه، وعن هذا قالوا كان موجوداً قبل خلق السموات والارض، قال: كنا اظلة عن يمين الـعرش فسبحنا فسبحت الملائكة بتسبيحنا. فتلك الظلال والصورة العرية عن الاضلال هي حـقيقة[٤] وهي مشرقة بنور الرب تعالى اشراقا لا ينفصل عنها، سواء كانت في هذا العالم او في

١ــ بالجسد الجسماني «الملل».

٢ــ فيما «الملل».

٣ــ و يكون هو «الملل».

٤ــ فتلك الظلال وتلك الصور التي تنبيء عن الظلال هي حقيقته «الملل».

ذلك العالم. انتهى.

فهذه جملة من مقالاة هؤلاء الموالي، يظهر عند التأمل والانصاف ان صدورها عنهم ليس عن محض الجهالة والغفلة عن معنى الالهية والتوحيد الخالص عن شوب الكثرة، سواء كانت في باب تروح الجسماني او تجسم الروحاني، ولهذا قالوا فيما هو من القبيل الاول: جسم كالاجسام، وفيما هو من القبيل الثاني: فيه جزء الهي وقوة ربانية، ولم يقولوا انه اله او رب، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

الحديث السادس
وهو الثاني والسبعون والمائتان

«سهل عن محمد بن عيسى عن ابراهيم عن محمد بن الحكيم» الخثعمي، روى عن ابي عبدالله وابن الحسن عليهما السلام يكنى ابا جعفر، له كتاب روى عنه ابنه جعفر كذا قال النجاشي، وفي الفهرست: له كتاب روى عنه حسن بن محبوب ثم ابن حكيم، له كتاب روى عنه القاسم بن اسمعيل. «قال: كتب ابو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام الى ابي: ان الله اعلى واجل واعظم من ان يبلغ كنه صفته، فصفّوه، بما وصف به نفسه وكفوا عما سوى ذلك».

الشرح

إعلمْ لكل واحدة من صفات الله تعالى مفهوماً كليا عاما من شأنه ان يعقل و يتصور في الذهن، ولها نحواً من الوجود لايمكن ان يعقل و يتصور في ذهن من الاذهان، ووزان كل واحدة من صفاته الكمالية الايجابية كوزان وجوده، وكما ان للوجود معنى مشتركاً بينه تعالى و بين الحوادث ولكن وجوده الخاص به لكونه في غاية الشدة والبهاء مما لا يبلغ احد كنهه ولا يحيطون به علما.

فكذلك العلم معنى مشترك بين القديم والحادث، وعلم الله موجود لذاته قديم لذاته، ولكمالية وجوده علم بجميع الاشياء لا يعزب عنه ذرة في الارض ولا في السماء ولا يمكن تصور علمه لاحد، وكذا قدرته متعلقة بجميع المقدورات لشدة وجودها وفرط كماليتها مع اشتراكها مع سائر القوى، والقدر في المفهوم من معنى القدرة وكذلك في سائر الصفات الالهية.

فهكذا يجب عليك ان تعرف كون صفاته تعالى اجل واعظم من ان يبلغ احد كنهها

حتى لايقع في التعطيل ولا في التشبيه، فلما كان الامر في صفاته على هذا المنهاج من ان لكل منها الحقيقة الالهية والوجود الرباني من حيث لا كثرة، امر عليه السلام بالتوقيف الشرعي والقصر فيها على ما ورد في الكتاب والسنة والكف عما سواه.

الحديث السابع
وهو الثالث والسبعون والمائتان

«سهل عن السندي بن الربيع» قال النجاشي: روى عن ابي الحسن موسى عليه السلام له كتاب روى عنه صفوان بن يحيى وغيره، وفي الفهرست: الكوفي: ضا. ری[١]، البغدادي، له كتاب روى عنه الصفار «عن ابن ابي عميرعن حفص اخي مرازم» من اصحاب الصادق عليه السلام «عن المفضل قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن شيء من الصفة فقال لاتجاوز[٢] ما في القرآن».

الحديث الثامن
وهو الرابع والسبعون والمائتان

«سهل عن محمد بن علي القاساني قال كتبت اليه عليه السلام ان من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد قال فكتب سبحان من لايحد ولا يوصف ليس كمثله شيء وهو السميع البصير».

الشرح

اما كونه تعالى منزها عن ان يحد او يوصف فقد مضى بيانه و برهانه وكذا كونه مقدساً عن المثل والنظير، واما كونه سميعاً بصيراً فيجب ان يعلم: ان السمع والبصر في حقه تعالى كلاهما على وجه اعلى واشرف من ما يفهم منهما في حق المخلوقات، فان بصره يرجع الى كون ذاته بذاته بحيث يفيض عن الموجودات كلها مشاهداً اياها مكشوفة لديه مشهودة له، وكذا سمعه عبارة عن ايجاده للمسموعات، والحروف والاصوات حاضرة عنده منكشفة[٣].

١ــ اي: لاصحاب الرضا والعسكري عليهما السلام، هو ابان بن محمد البجلي البزاز و يعرف بالسندي و يكنى ابا بشر، وهو ابن اخت صفوان بن يحيى ومن الكوفيين «التعليقات له ــ جخ».

٢ــ تجاوزوا (الكافي).

٣ــ مكشوفة ــ ط.

الحديث التاسع
وهو الخامس والسبعون والمائتان

«سهل عن بشر بن بشار النيشابوري» وهو عم ابي عبدالله الشاذاني من اصحاب الهادي عليه السلام «قال كتبت الى الرّجل ان من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد فمنهم من يقول انه جسم ومنهم من يقول انه صورة فكتب اليَّ سبحان[1] من لايحد ولا يوصف ولا يشبهه شيء وهو السميع البصير».

الحديث العاشر
وهو السادس والسبعون والمائتان

«سهل قال كتبت الى ابي محمد عليه السلام سنة خمس و خمسين ومائتين قد اختلف يا سيدي أصحابنا في التوحيد منهم من يقول[2] جسم ومنهم من يقول[2] صورة فان رأيت يا سيدي ان تعلمني من ذلك ما اقف عليه ولا اجوزه فعلت متطولا على عبدك فوقع بخطه سألت عن التوحيد وهذا عنكم معزول الله واحد احد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد خالق وليس بمخلوق يخلق تبارك وتعالى ما يشاء من الاجسام وغير ذلك وليس بجسم و يصوّر ما يشاء وليس بصورة جلّ ثناؤه وتقدست اسماؤه ان يكون له شبه هو لا غيره ليس كمثله شيء وهو السميع البصير».

الشرح

التطول التفضيل وتطول عليه امتن عليه، قوله عليه السلام: وهذا عنكم معزول، اشارة الى انه ليس على كل احد ان يخوض في امر التوحيد لقصور اكثر الناس عن دركه، بل يكفيه ان يعتقد ان الله واحد احد.... الى اخر ما ذكره.

وفي قوله: يخلق تبارك وتعالى من الاجسام، اشارة الى نفي كونه جسماً بالبرهان. اذ قد ثبتت وتحقق في موضعه: ان العلة الموجدة ومعلولها لا يجوز ان يكونا من نوع واحد، والا لزم أن يكون الشيء علة لنفسه، وذكر بيان هذا اللزوم هناك مفصلاً. وايضاً وجود العلة

١ــ فكتب الى: سبحان (الكافي).

٢ــ من يقول هو (الكافي).

الموجدة اقوى واشد من وجود المجعول، والتفاوت بالشدة والضعف في الوجودات يستلزم الاختلاف في الماهيات.

فظهر ان خالق الاجسام يمتنع ان يكون جسما من الاجسام وكذا مصور الصور يستحيل ان يكون صورة من نوعها، ومع ذلك لابد ان يكون في الافعال والا ثار ضرب من المناسبة بينها و بين فاعلها ومؤثرها ليصير دلالات وحكايات لاسمائه وصفاته التي كلها موجودة بوجود الذات واليه الاشارة بقوله: ان يكون له شبه هو لا غيره، اي جل عن ان يكون له شبه ليس غيره من كل وجه، لا كسائر اشباه المخلوقات التي لابد بين كل شبهين منهما من اتحادهما فيما به المشابهة، والله تعالى ليس كذلك، اذ لا مساوي له لا في الذات ولا في شيء من الصفات، فكما ان وجوده لا يماثل الوجودات فعلمه لا يماثل العلوم وقدرته لا تساوي القُدَر وسمعه لا يشبه الاسماع و بصره لا يشبه الابصار وكذا غيرها من الصّفات.

الحديث الحادي عشر
وهو السابع والسّبعون والمائتان

«محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبدالله عن الفضيل بن يسار» بالسين المهملة بعد الياء المنقطة تحتها نقطتين، النهدي ابو القاسم عربي صميم بصري ثقة عين جليل القدر، روى عن الباقر والصّادق عليهما السلام ومات في ايام الصّادق عليه السلام.

وقال الكشي: حدثني علي بن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان ومحمد بن مسعود قال: كتبت الى الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن عدة من اصحابنا قال: كان ابو عبدالله عليه السلام اذا نظر الى الفضيل بن يسار مقبلا قال: بشر المخبتين، وكان يقول: ان فضيلا من اصحاب ابي واني لاحب الرجل ان يحب اصحاب ابيه، وقال الكشي ايضاً: انه ممن اجتمعت العصابة على تصديقه والاقرار له بالفقه «صه».

وقال النجاشي: قال ابن نوح: يكنى ابا مِسْوَر، روى عنه هارون بن عيسَىٰ وحماد بن عيسَىٰ، وله كتاب روى عنه جماعة، وروى الكشي في مدحه روايات كثيرة من غيرذم نقلها يؤدي الى التطويل «قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول ان الله لايوصف وكيف

يوصف وقد قال في كتابه وما قدروا الله حق قدره[1]، ولا يوصف بِقَدْر إلّا كان اعظم من ذلك».

الشرح

ليس لاحد ان يصف الله الا بما يصف به نفسه، لان صفاته ذاته ولانه قال تعالى: وما قدروا الله حق قدره، ولان كل ما يتصوّره الواصفون في حقه وان كان جليلا عظيما فهو اجل واعظم من ذلك، لان ذلك صفة الواصفين لا صفة الربّ تعالى.

الحديث الثاني عشر
وهو الثامن والسبعون والمائتان

«علي بن محمد عن سهل بن زياد وعن غيره عن محمد بن سليمان عن علي بن ابرَاهيم عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال ان الله عظيم رفيع لايقدر العباد على صفته ولا يبلغون كنه غظمته لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير ولا يوصف بكيف ولا اين ولا حيث ولا كيف وكيف اصفه بالكيف وهو الذي كيف الكيف حتى صار كيفا فعرفت الكيف بما كيف لنا من الكيف ام كيف اصفه باين وهو الذي اين الاين حتى صار اينا فعرفت الاين بما اين لنا من الاين ام كيف اصفه بحيث وهو الذي حيث الحيث حتى صار حيثا فعرفت الحيث بما حيث لنا من الحيث فالله تعالى داخل في كل مكان وخارج من كل شيء لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار لا اله الا هو العلي العظيم وهو اللطيف الخبير».

الشرح

هذا الكلام مشتمل على عدّة معارف الهية ومباحث حكمية:

الاولى انه تعالى عظيم ومعنى كونه عظيماً: ان قوة الالهية[2] التي هي شدة وجوده بلغت الى اللاتناهي بل وراء اللّا تناهي، وقد سبق الكلام في ان القوة كيف يتصف بالعظم والصغر والتناهي واللاتناهي، وهي من صفات المقادير والكميات اولا وبالذات، وانما ذلك باعتبار مقادير الا ثار والافعال وكمياتها، فيقال: قوة هذا اعظم من قوة ذاك او اصغر او ضِعفه او نصفه او عشره او عشرة امثاله او متناهية او غير متناهية. فبهذا

١ــ الانعام ٩١.

٢ــ ان قوة الهيته ــ م ــ د.

المعنى يطلق عليه تعالى اسم العظيم وانه غير متناه في العظمة، لا بمعنى يلزم الجسمية وقبول الانقسام، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

والثانية انه رفيع، اي عالي الدرجة عن الخلائق بعيد المناسبة عنها، لا بمعنى الرفعة المكانية كالفلك الاقصى، فبينه و بين خلقه درجات وجودية ومنازل ومعارج من الحق الى الخلق ومن العبد الى الربّ بعضها ظلمانية و بعضها نورانية لابد للسالك من قطع جميعها حتى يصل الى باب الربوبية، وفي الحديث: ان للّه تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة ... الحديث.

والثالثة انه لا يقدر العباد على صفته، اي على توصيفه و قد مرّ بيانه.

والرابعة انهم لا يبلغون كنه عظمته، اي لا يعقل احد كنه ذاته وقد سبق برهانه.

والخامسة انه لا تدركه الابصار، لا ابصار العيون ولا ابصار الاوهام كما مر.

والسّادسة انه يدرك الابصار فضلاً عن المبصرات، اذ الابصار لا تدرك انفسها ولا الاتها و لا رؤيتها للمرئيات، لان قوتها متعلقة بتلك المواضع والالات فلا حصول لها لانفسها، والادراك مطلقا عبارة عن حصول شيء لشيء.

والسابعة انه لطيف خبير، اي عالم بالاشياء لكونه لطيفاً، اي مجردا عن كثافة الجسمية وظلمة المادية، وكل مجرد عالم بذاته فهو كدعوى الشيء ببينة، واما كونه عالما بسائر الاشياء كلها فلان ذاته سبب لكل شيء اما بغير وسط او بوسط حصل هو ايضاً منه، والعلم بالسبب يوجب العلم بمسبّبه، وما من شيء الا و يرتقى في سلسلة الاسباب اليه تعالى، فاذا علم ذاته علما تاماً هو ذاته، علم من ذاته ما هو سبب له علما تاماً، واذا علم المجعول الاول علما هو عين ذاته علم من ذات المجعول الاول ما هو سبب له كذلك، وهكذا الحال في علمه بالثالث من الثاني و بالرابع من الثالث و بالخامس من الرابع، فيعلم الاسباب الاولى ومسبباتها وهكذا الى آخر الموجودات وأدنى المعلولات، واليه الاشارة بقوله تعالى: الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير[1].

والثامنة انه لا يوصف بكيف، اي بعرض قار لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته، لانه يلزم ان يكون ذاته قابلا وفاعلاً.

والتاسعة انه لا يوصف باين، وهو الحصول في مكان من الامكنة ولا بحيث وهو

١ــ الملك ١٤.

الحصول في جهة من الجهات، لانه يلزم من ذلك كونه جسما او في جسم.

والعاشرة البرهان على امتناع ان يوصف بكيف، وهو ان الكيف ماهية امكانية وكل ماهية إمكانية مفتقرة الى الجعل حتى تصير موجودة، فما لم يصر وجودها مجعولا لم يكن الماهية ماهية فلم يكن الكيف كيفا، لان ماهية الشيء ذي الماهية فرع وجودها، وما لم يكن الكيف كيفا لم يعرف الكيف وما لم يعرف الكيف لا يمكن وصف الله به، ولو فرض له تعالى في حد ذاته كيف اوانه ذو كيف لزم توقف الشيء على نفسه، فقوله عليه السلام: وهو الذي كيف الكيف حتى صار كيفا، معناه ما ذكرنا من جعل الوجود و اتباع الماهية له في الموجودية.

والحادي عشر البرهان على امتناع ان يوصف تعالى باين وحيث بمثل المساق المذكور في الكيف.

والثانية عشر في انه تعالى داخل في كل مكان ولكن لا كدخول الجسم في المكان ولا كدخول الشيء في الزمان و لا كدخول الجزء في الكل ولا كدخول الكلّي في الجزئي ولا كدخول النوع في الشخص او الماهية في الوجود والمادة في الصّورة او النفس في البدن او ما يجري مجرى هذه الانحاء، بل هذا نحو اخر من الدخول مجهول الكنه انما نشأ من غاية عظمته وسعة قيوميته، فلو خلى منه مكان لكان فاقد الشيء والفقد ضرب من النقص والقصور ومرجعه الى العدم والعدم ينافي حقيقة الوجود، وقد علمت مراراً ان ذاته تعالى محض حقيقة الوجود، وحقيقة الوجود لا يمكن ان يكون وجوداً لشيء و عدماً لشيء آخر والا لم يكن نفس حقيقة الوجود، بل مركبا من وجود و شيء اخر يخالف الوجود، كسائر الاشياء الناقصة الوجود. فافهم.

والثالثة عشر انه تعالى خارج من كل شيء ولكن لا كخروج شيء مزائل لشيء فاقد اياه، ومنشأ هذا الخروج هو ايضا بعينه منشأ ذلك الدخول وهو غاية عظمته وكماليته في الوجود، فان غاية العظمة كما يستلزم الدخول في كل شيء فكذا يستلزم الارتفاع عن كل شيء.

فهذه ثلاثة عشرة مسئلة عن المسائل الالهيات ذكرها (ع) استدلالا وتأكيداً على تنزيهه تعالى عن ان ينال وصفه احدا و يدرك جماله بصر عين او بصيرة عقل، ثم عاد الى ذكر ما هو كالفذلكة والنتيجة لها بقوله لا تدركه الابصار.

باب النهي عن الجسم و الصورة

وهو الباب الحادي عشر من كتاب التوحيد وفيه ثمانية احاديث:

الحديث الاول

وهو التاسع والسبعون والمائتان

«احمد بن ادريس عن محمد بن عبدالجبار عن صفوان بن يحيى عن علي بن ابي حمزة قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: سمعت هشام بن الحكم يروي عنكم: ان الله جسم صمدي نوري معرفته ضرورة يمن بها على من يشاءِ مِن خلقه، فقال: سبحان من لا يعلم احد كيف هو الا هو، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، لا يحد ولا يحس ولا يجس ولا تدركه الابصار ولا الحواس ولا يحيط به شيء ولا جسم ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد».

الشرح

قوله : ان الله جسم صمدي نوري ، اي جسم لا كالاجسام المخلوقة مادية ظلمانية، لاشتمالها على الاعدام والامكانات والنقائص والاستعدادت، واما الجسم العقلي كالانسان العقلي الذي اثبته افلاطن وشيعته الذي هذا الانسان الطبيعي ظله ومثاله، فوجوده وجود صمدي، لانه مفارق عن معنى القوة والاستعداد، وانه نوري لانه ظاهر بذاته لذاته غير محتجب عن ذاته كهذه الاجسام المظلمة ذوات الايون والاوضاع والجهات والحركات واليه الاشارة بقوله: معرفته ضرورة، وفي بعض النسخ: ضروري. وهذا الانسان العقلي الذي اثبته افاضل الحكماء المتقدمون كافلاطن الالهي وشيعته مثال للبارئ تقدست اسمائه يتجلى به على من يشاءِ من عباده، والله تعالى منزه عن المثل لا عن المثال. وله المثل الاعلى في السمٰوات[1].

ثم ان الذي اكتحلت عين بصيرته بنور الحق يعلم ان العالم العقلي كله مثال للحق وهذا العالم الطبيعي بسمائه وارضه وما فيها وما بينها مثال مثاله، وان الغيب بما فيه كان كأنه يحوي[2] على صورة مطابقة لعالم الشهادة، اذ كان علمه سبحانه بذاته هو علمه بالعالم، فبرز العالم على صورة العالِم به من كونه عالماً به.

١ــ الروم ٢٧ .

٢ــ يجري ــ النسخة البدل .

فصورته من الجواهر او الجسم هي ذاته، ومن حيث الكم المتصل القار شدة وجوده، ومن حيث الكم المتصل الغير القار وهو الزمان سرمديته، ومن حيث الكم العددي هي عدد اسمائه، ومن حيث الكيف كونه سميعاً بصيراً، ومن حيث الاين كونه مستو يا على العرش، ومن حيث المتى كان الله في الازل، ومن حيث الوضع وضعه للشرايع وانه باسط اليدين بالرحمة، ومن حيث الاضافة كونه خالق الخلق، والجدة: مالك الملك، ومن ان يفعل: كل يوم هو في شأن، سنفرغ لكم ايها الثقلان[١]. ومن ان ينفعل: هو الذي يقبل التوبة عن عباده و يأخذ الصدقات[٢]، و يسمع الدعاء

فهذه كلها صورة العالم على وجه اعلى واشرف مما يوجد في كون او يتوهم او يتصور في عقل او وهم او حسّ، فكلّ ما سوى الله ظهر على صورة موجدها، فما اظهر الا نفسه، والعالم مظهر الحق على الكمال فليس في الامكان ابدع من هذا العالم في رتبة وجوده الكوني، اذ ليس اكمل من موجده الحق تعالى، ولو كان في الامكان اكمل من هذا العالم لكان ثم من هو اكمل من موجده و ما ثم الا الله، فليس في الامكان الا ما ظهر في الكون لا اكمل منه. فتدبر فانه لباب المعرفة اشار اليه بعض الكاملين في العرفان.

ثم ان الله اختصر من هذا العالم مختصراً مجموعاً وكتابا وجيز النظم جامعاً يحوي على معانيه كلها من اكمل الوجوه سمّاه ادم وقال كما هو المروي انه خلقه على صورته، فالانسان خليفة الله و انه مجموع العالم وهو الانسان الصغير والعالم الانسان الكبير، وان شئت سم الانسان العالم الصغير

اذا عرفت الامر كما هو ثم انظر الى قوله تعالى: الم تر الى ربك كيف مد الظل[٣]، لتعلم[٤] ان العالم الجسماني ظل الرب الممدود ومثاله الموجود و سينقبض الظل و يرجع بالحركة الذاتية من الشهادة الى الغيب كما دل عليه قوله تعالى: ولو شاء لجعله ساكنا، وقوله: ثم قبضناه الينا قبضاً يسيراً[٥]

---

١ ــ الرحمن ٢٩ و ٣١.
٢ ــ التوبة ١٠٤.
٣ ــ الفرقان ٤٥.
٤ ــ ليعلم ــ م ــ د ــ ط.
٥ ــ الفرقان ٤٥.

وبالجملة هذا الرجل اعني هشام بن الحكم اجل رتبة من ان يجهل ما يعرفه اكثر الناس في حقه تعالى من سلب الجسمية والصورة عنه سبحانه او يفتري مثل هذا الافتراء على الائمة الاولياء عليهم السلام، فبقي ان لكلامه وجهاً صحيحاً ومسلكا دقيقا ومعنى عميقا سواء انكشف ذلك له وانفتح على قلبه بابه ام لا والعلم عند الله، لكن لما كان فهم هذه المعاني في غاية الصعوبة والغموض ورأى عليه السلام اذهان الناس قاصرة عن دركها وانهم لا يعلمون من الجسم الا المحسوس، اضرب عنها الى تنزيه الله تعالى عما يصفونه من التجسيم والتحديد وتقديسه عن صفات النقص ولوازم الامكان واحوال الحدثان فقال: سبحان من لا يعلم كيف هو الا هو، تنبيهاً على ان كل ما يدركه احد غيره في نعته فهو مخلوق مصنوع وهو تعالى مجرد عنه، وان كل ما يتصوره احد فهو من باب الكيفية النفسانية، فله مثل وانه ليس كمثله شيء.

ثم اشار الى نفي الجسمية عنه تعالى على صورة قياس مضمر من الشكل الثاني وهو: ان الله تعالى ليس بمحدود ولا محسوس، وكل جسم فهو محدود و محسوس، فليس الله بجسم.

وقوله : لا يدركه الابصار ولا الحواس، تفسير لقوله لا يحس، وقوله : ولا يحيط به شيء، تفسير لقوله لا يحد، وقوله : ولا جسم ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد، كالنتيجة لما سبق وهي نفي الجسمية والصورة بزيادة نفي التخطيط والتحديد العارضين لهما.

الحديث الثاني
وهو الثمانون والمائتان

«محمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن حمزة بن محمد قال: كتبت الى ابي الحسن عليه السلام اسأله عن الجسم و الصورة فكتب: سبحان من ليس كمثله شيء لا جسم ولا صورة. ورواه محمد بن ابي عبدالله الا انه لم يسم الرجل».

الشرح

نفى الجسم والصورة عنه تعالى على وجه الاشارة الى برهانه وهو: ان الله لا مثل له اذ لا ماهية له، وكل جسم له مثل، فلا شيء من الجسم بإله.

الحديث الثالث
وهو الحادي والثمانون والمائتان

«محمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن محمد بن زيد» الرزامي خادم الرضا عليه السلام روى عنه محمد بن حسان الرازي. «قال: جئت الى الرضا عليه السلام اسئله عن التوحيد، فاملى علي: الحمد لله فاطر الاشياء اِنشاءً ومبتدعها ابتداءً بقدرته و حكمته لا من شيء فيبطل الاختراع، ولا لعلة فلا يصح الابتداء، خلق ما شاء كيف شاء متوحدا بذلك لاظهار حكمته وحقيقة ربوبيّته، لا يضبطه العقول ولا تبلغه الاوهام ولا تدركه الابصار ولا يحيط به مقدار، عجزت دونه العبارة وكلت دونه الابصار وضل فيه تصاريف الصفات، احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور، عرف بغير رؤية و وصف بغير صورة ونُعّت بغير جسم. لا اله الا الله الكبير المتعال».

الشرح

فاملى على، اي انشأ، يقال: امليت الكتاب املاءً وامللت؛ فاطر الاشياء اِى مخترعها ومبتدعها اي موجدها من غير مثال؛ وكلت اي وهنت وضعفت، ورجل كليل اللسان وكليل الطرف، والكليل ضد الحديد، ضلّ فيه تصاريف الصفات اي لم يهتد اليه وصف الواصفين بانحاء تصاريفهم الصفات؛ والرّوية الفكر وهو انتقال الذهن في تصوراته.

اقول: انه عليه السلام قدم في جواب السائل عن التوحيد حمد الله باعتبار صفاته في الالهية والخالقية ليدل على سلب التجسيم والتشبيه عنه احكم دلالة واوثقها وذلك من وجوه:

الاول انه فاطر الاشياء ومبتدع الذوات من نفس ذاته لا بزيادة ملكة او صنعة، كما يكتب الانسان او يبني بيتا بملكة الكتابة وصنعته البناء ولا بعادة او ارادة زائدة او صلوح وقت او شركة احد، بل كونه هو و كونه الها فاطراً شيء واحد بلا اختلاف ذات او اختلاف جهة و اعتبار.

والثاني ان ليس ايجاده للاشياء متوقفاً على وجود اصل يصنع فيه و مادة يفعل منها، فلم يكن عند ذلك مخترعاً مبتدعاً، بل هو يشيء الاشياء لا من شيء، اذ المادة و ما يتعلق

بها كلها من صنعه[1] وَجوده، على ان المادة ابعد الموجودات منه و اخسها رتبة، فكيف يتوقف فعله المطلق على مادة او موضوع او اصل متقدم عليه؟

والثالث انه خلق الاشياء بقدرته وحكمته اللتين هما عين ذاته، اما ان ايجاده بالقدرة والحكمة: فلدلالة افعاله المحكمة المتقنة وكون العالم على اشرف نظام واحكم ترتيب واحسن تقويم عليه، واما كونهما عين ذاته: فلما علمت من نفي الزائد و بطلان التسلسل.

الرابع ان ليست له في فعله وجوده غاية تدعوه اليه غير ذاته كما في سائر الفاعلين الذين لهم في فعلهم غاية يقصدونها وغرضا يأمونه[2] فيتصور صورة تلك الغاية اولا عندهم و يرتسم في ذاتهم فيقصدونها و يفعلون افعالهم لاجل حصولها ثم يستكمل ذواتهم بها، فكل فاعل لقصد و صانع لمطلب غير ذاته فهو ناقص في ذاته، والفاعل الاول تعالى اجل من ان يصنع شيئا لاجل شيء غير ذاته، لبرائته عن النقص و الشين، بل ذاته[3] غاية كل شيء بلا غاية كما انه مبدأ كل شيء بلا مبدأ.

والخامس وهو كالنتيجة لما سبق، انه خلق ما شاء كيف شاء متوحداً بذلك، اي خلق الموجودات بمشيئته ومحبته التي هي نفس ذاته و وجوده من غير كثرة من تركيب صفة او تشريك احد.

السادس ان ايجاده للاشياء ليس الا اظهار حقيقته وانارة حكمته، فان ذاته نور الانوار فانبجست منه الانوار والاضواء وحكمته حكمة الحكم فانبعثت عنه صور الاشياء كما هي، ومن خاصية النور الاظهار ومن خاصية الحكمة الافادة والافاضة، وقد مر ان العالم ظل الحق ومثاله، وكل يعمل على شاكلته[4].

فهذه ستة من اوصاف الربوبية ونعوت الالهية حمد الله باعتبارها.

ثم شرع في نعته ببعض محامد الذات وهو: ان وجوده تعالى لكونه حقيقة الوجود الصرف الذي لا اتم منه وهو اصل سائر الوجودات الذي لا يتناهى وجوده شدة وفوق الذي لا يتناهى عدة و مدة وكل وجود رشح وفيض وتبع عن وجوده فلا يساويه وجود ولا يدانيه

١ـــ صنعة ـــ م ـــ د ـــ ط .

٢ـــ الامنة : الاطمئنان وسكون القلب . يؤمونه ـــ م .

٣ـــ بذاته . النسخة البدل .

٤ـــ الاسراء ٨٤ .

قوة، اذ المفاض والمفاض عليه لا يمكن ان يساوى او يدانى المفيض فضلا عن ان يضبطه او يحفظ او يحيط به او يحده، بل هو الحافظ المحدود للاشياء المحيط بما يشاء ذاتا وعلما. فاذن لا عقل يضبطه ولا وهم يبلغه ولا بصر يدركه ولا مقدار يحيط به، فعجزت دون وصف جماله عبارة البلغاء وكلت دون ادراك جماله ابصار الناظرين ولم يهتد الى درك صفاته تصاريف اوصاف الواصفين وانحاء نعوت الناعتين.

وقوله : احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور، لما ذكر من صفات جلاله ونعوت احديته انه غير معقول لاحد ولا محسوس، ولا شك ان كلما كان هو مجهول مختف عن الحواس والعقول فذلك لاحد من ثلاثة امور: اما لقصور وابهام في ذاته، واما لحجاب من خارج و ستر بينه و بين مدركه، واما لغاية ظهوره وشدة نوره بحيث يكل عنه الابصار او البصائر، فاشار الى ان السبب في كونه سبحانه محجوبا عن العقول مستوراً عن الحواس هو الشق الثالث، بان نفى شق الثاني والشق الاول بديهي الانتفاء لا يحتاج الى البيان.

فمن عرف ذاته من العرفاء الراسخين والاولياء الكاملين لم يعرفه الا بذاته لا بشيء اخر من قوة او روية[1] او صورة واليه الاشارة بقوله : عرف بغير رؤ ية ووصف بغير صورة ونُعِتَ بغير جسم، اي بغير الة جسمانية. وقوله لا اله الا الله الكبير المتعال كالنتيجة لما سبق والمجموع لِما تفرق والمجمل لما فُصِّل والثمرة لما اصِّل

الحديث الرابع

وهو الثاني والثمانون والمائتان

«محمد بن ابي عبدالله عمن ذكره عن علي بن العباس» الجراذيني بالراء بعد الجيم والذال المعجمة بعد الالف وقبل الياء المنقطة تحتها نقطتين و بعدها النون، الرازي رمى بالغلو وغمز عليه، ضعيف جداً، له تصنيف في الممدوحين والمذمومين يدل على خبثه و تهالك مذهبه لا يلتفت اليه ولا يعبأ بما رواه «صه» قال النجاشي : روى عنه احمد بن ابي عبدالله[2].

---

١ ــ كذا في جميع النسخ والظاهر: رؤية .

٢ ــ روى عنه محمد بن الحسن الطائي الرازي «جش» .

«عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن محمد بن الحكيم قال: وصفت لابي ابراهيم عليه السلام قول هشام بن سالم الجواليقي وحكيت[١] قول هشام بن الحكم انه جسم، فقال: ان الله لا يشبهه شيء اي فحش او خناء اعظم من قول من يصف خالق الاشياء بجسم او صورة او بخلقه[٢] او بتحديد او باعضاء. تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً.

الشرح

الخناء الفحش في القول.

نقل في كتاب الملل والنحل عن هشام بن الحكم مقالات في التشبيه ووافقه فيها هشام بن سالم الجواليقي الذي نسج على منواله، ونقل انه قال: هو سبعة اشبار بشبر نفسه، وانه في مكان مخصوص وجهة مخصوصة.

ونقل عنه ابو عيسى الورّاق انه قال: انه مماس لعرشه لايفصل[٣] منه شيء من العرش[٤]، وان مذهبه: ان الله لم يزل عالما بنفسه و يعلم الاشياء بعد كونها بعلم، لا يقال فيه محدث او قديم لانه صفة والصفة لا توجب، ولا يقال فيه هو هو او غيره او بعضه، وليس قوله في القدرة والحيوة كقوله في العلم، لانه[٥] لا يقول بحدوثهما، وقال: و يريد الاشياء وارادته حركة ليست غير الله[٦] ولا هي غيره.

وقال هشام: انه تعالى على صورة الانسان[٧] اعلاه مجوف واسفله مصمت وهو ساطع يتلألأ[٨]، له حواس خمس و يد ورجل وانف واذن وعين وفم وله وفرة سوداء، هو نور اسود لكنه ليس بلحم ولا دم.

فهذه و امثالها مقالات منسوبة الى هذين الرجلين، ولا شك انها بحسب الظاهر اقوال باطلة وآراء سخيفة متناقضة، لكنّ الرجلين ممدوحان مقبولان وردت في مدحهما

١ــ حكيت له (الكافي).

٢ــ بخلقه (الكافي).

٣ ــ نفضل «الملل».

٤ــ العرش شيء عنه «الملل».

٥ــ الا انه «الملل».

٦ــ ليست هي عين الله «الملل».

٧ــ انسان «الملل».

٨ــ وهو نور ساطع يتلألأ وله «الملل».

روايات، ولعل هذه الاقوال رموزات و تجوزات ظواهرها فاسدة و بواطنها صحيحة ولها تأويلات و محامل، اولها في التقول بها مصلحة دينية او غرض صحيح. والله اعلم بسرائر عباده.

الحديث الخامس
وهو الثالث والثمانون والمائتان

«علي بن محمد رفعه عن محمد بن الفرج الرخجي» بالراء المهملة والخاء المعجمة المفتوحة والجيم، من اصحاب ابي الحسن الرضا عليه السلام ثقة. وفي رجال الشيخ رحمه الله: من رجال الجواد والهادي ايضا. وفي النجاشي: روى عن ابي الحسن موسى له كتاب روى محمد[1] بن هلال «قال: كتبت الى ابي الحسن عليه السلام اسأله عما قال هشام بن الحكم في الجسم وهشام بن سالم في الصورة، فكتب: دع عنك حيرة الحيران و استعذ بالله من الشيطان ليس القول ما قال الهشامان».

الشرح

حار يحير حيرة فهو حيران، ورجل حائر اي متحير في امره لا يدري كيف يهتدي فيه، وتحير الماء اِجتمع ودار.

اقول: ليس في هذا الحديث قدح صريح في الهشامين، انما القدح في القول المنقول عنهما، ورب قول فاسد من قائل صحيح الاعتقاد.

الحديث السادس
وهو الرابع والثمانون والمائتان

«محمد بن ابي عبدالله عن محمد بن اسمعيل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن الحسن بن سعيد عن عبدالله بن مغيرة عن محمد بن زياد» العطار من اصحاب الصادق عليه السلام، وفي رجال ابن داود: ثقة روى ابوه عن ابي عبدالله عليه السلام، ولعله بناء على ان المراد به ابن الحسن بن زياد العطار فانه يقال له محمد بن زياد ايضا كما اتفق في سند النجاشي في رواية كتابه.

---

١ ــ احمد «جش».

«قال سمعت يونس بن ظبيان يقول: دخلت على ابي عبدالله عليه السلام فقلت له: ان هشام بن الحكم يقول قولا عظيما الا اني اختصرت [1] لك منه احرفا، فزعم ان الله جسم لان الاشياء شيئان: جسم و فعل الجسم، فلا يجوز ان يكون الصانع بمعنى الفعل ويجوز ان يكون بمعنى الفاعل، فقال ابو عبدالله عليه السلام: و يله [2] اما علم ان الجسم محدود متناه والصورة محدودة متناهية؟ فاذا احتمل الحد احتمل الزيادة والنقصان، واذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقا، قال: قلت له: فما اقول؟ قال: لا جسم ولا صورة، وهو مجسم الاجسام و مصور الصور، لم يتجزء ولم يتناه ولم يتزائد ولم يتناقص، لو كان كما يقولون لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق ولا بين المنشيء والمنشأ، لكن هو المنشيء، فرق بين من جسمه وصوّره وانشأه، اذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئا».

الشرح

قوله: لان الاشياء شيئان، اي الاشياء الشخصية والنوعية منحصرة في شيئين هما جنسان عاليان او عرضان عامان لها، ومنشأ هذا الوهم ان الموجود عند اكثر الناس منحصر في المحسوس وما في حكمه، وكل ما لا وضع له ولا اشارة اليه فعندهم فرض وجوده مستحيل، ولو كان ما زعموه وتوهموه من كون الموجود منحصراً في المحسوس حقا لكان القول بان الشيء اما جسم واما فعل الجسم قولاً صوابا والقول بالجسمية البارئ جل مجده لازما، وهذا اللزوم مما لا محيص عنه لكل من أنكر وراء المحسوسات وان لم يشعر به.

فهذا الاصل اي تجرد البارئ عن الجسم والجسماني في باب التوحيد ركن عظيم واكثر الناس ذاهلون عنه، ومن تصدى منهم لا ثباته لم يذكر فيه دليل يشفي العليل و يروي الغليل.

وغاية ما ذكروه: ان الجسم مركب من الاجزاء وليس كذلك، او من المادة والصورة ولم يثبت تركيبا خارجياً، وعلى تقدير ثبوته لم يفد الا نفي كونه جسما، فبقي احتمال كونه جسمانية اعني كونه قوة لجسم او صورة له، وليس كل قوة او صورة لجسم عرضاً قائماً به، اذ من القوى والصور ما لم يكن عرضا ولا قائما بالجسم من حيث ذاته ولا محتاجا اليه من كل وجه، فيجوز ان يكون ذات الصورة امراً مقوماً للجسم مقدما عليه ثم يتوقف في افعاله

١ــ اختصر (الكافي).

٢ــ ويحه (الكافي).

ولوازمه وتعيناته على ذلك الجسم.

و بالجملة هذا[1] الاحتمال قائم ليس بسهل الاندفاع، وان اندفع لا يندفع الا بخوض شديد وبحث طويل و بعد تمهيد اصول عقلية وقواعد غامضة يستنكرها بل ينكرها الاكثرون.

ومما ذكروه في نفي الجسمية انه تعالى لو كان جسما لشارك الاجسام في الجسمية، فلابد من امتيازه عنها بشيء فيلزم تركبه تعالى مما به الاشتراك ومما به[2] الامتياز وكل مركّب محتاج الى الجزءِ، هذا محال عليه تعالى.

و يرد عليه ان الامتياز قد يكون بنفس الكمالية والنقص في الامر المشترك الذاتي كامتياز الخط الطويل من الخط القصير، فانه بنفس طبيعة الخطية المشتركة بينهما لا بفصل ذاتي او خاصة عرضية، فيجوز ان يكون مرتبة كاملة من الجسم متميزاً بكماله عن سائر الاجسام وسبباً لها ولا حوالها.

فان قيل: فيلزم ان يكون تأثيره، تعالى فيما بعده بمشاركة الوضع ولا وضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد، لا ذاته ولا موضوع ذاته، ولهذا حكموا بان جسماً لا يوجد جسماً اخر ولا يوجد عن جسم اخر.

يقال: هذه القاعدة غير ثابتة عند المتكلمين، واما الذي افاده عليه السلام في نفي الجسمية عنه تعالى بقوله: اما علم ان الجسم محدود متناه والصورة محدودة متناهية، فهو افضل البراهين واجودها في هذا المطلب.

و بيانه: ان كل جسم متناه، كما دلت عليه البراهين القطعية المقدمات، واذا كان متناهياً كان محدوداً بحدّ واحد معين او حدود معينة فيكون مُشَكَّلاً، فذلك الحد المعين والشكل المخصوص اما ان يكون من جهة طبيعة الجسمية بما هي جسمية او لاجل شيء اخر، والاول باطل والّا لزم ان يكون جميع الاجسام محدودة بحد واحد وشكل واحد لاشتراكهما في معنى الجسمية، بل يلزم ان يكون مقدار الجزء والكل وشكلهما واحداً، فيلزم ان لا جزء ولا كل ولا تعدد في الاجسام وهو محال، والثاني ايضا باطل، لان ذلك الشيء امّا جسم او جسماني او مفارق عنهما، والكل محال.

١ـــ ذلك الجسم، وهذا ـــ م ـــ د ـــ ط.

٢ـــ وما به ـــ م ـــ د ـــ ط.

لانّه ان كان جسم اخر فيعود المحذور و يلزم التسلسل، وان كان جسمانيا فيلزم الدور، اذ وجوده لكونه جسمانيا يتوقف على تحدّد ذلك الجسم، لان الجسم ما لم يتحدد لم يوجد، واذا كان وجود ذلك الجسم وتحدّده متوقفين عليه، كان وجوده متوقفا على ما يتوقف عليه وجوده، فيتوقف وجود ذلك الشيء على وجوده، وكان تحدد الجسم متوقفا على ما يتوقف على تحدده، فيتوقف تحدد ذلك الجسم عى تحدده فيلزم تقدم الشيء على نفسه، هذا محال

وان كان امرا خارجا عن الاجسام والجسمانيات فيلزم كون الجسم المفروض الها مفتقراً في وجوده الى امر مفارق عن عالم الاجسام فيكون هو الاله لا الجسم، وقد فرض الجسم الها، هذا خلف، مع انه عين المطلوب، وهو نفي كونه جسماً ولا صورة في جسم.

فقوله: فاذا احتمل الحد احتمل الزيادة والنقصان، اشارة الى ما ذكرنا من ان الجسم لا يقتضي بذاته حدا معينا، بل نسبته الى سائر الحدود والمقادير نسبة واحده فليس له الا القبول والاحتمال، فلابد في تحدّده بشيء من التناهي والتشكل الى سبب خارج عنه مفارق عن الجسم، فيكون كلّ جسم مخلوقا و يكون الاله منزها عن التحدّد والتصور، فلم يكن جسما ولا صورة جسمانية.

وقوله: وهو مجسّم الاجسام ومصور الصور، اشارة الى برهان اخر على نفي الجسمية والصورية وهو: ان موجد الشيء يمتنع ان يساو يه في الموجودية ،بل لابد ان يكون وجوده اقوى واشد من وجود الشيء المعلول، والا لم يكن وجود احدهما بالعلية والاخر بالمعلولية اولى، بل وجود المعلول رشح وتبع لوجود علته المنشئة له، واختلاف الوجودات قوة وضعفا وكمالا ونقصا منشأ اختلاف الماهيات ومعانيها الذاتية، فجسم الاجسام ومصور الصور، اي جاعلها نفسها ومنشيء ذاتها كيف يكون جسما او صورة لجسم؟ والا لكان يلزم المساواة بين الجاعل والمجعول في الماهية وفي رتبة الوجود، واليه الاشارة: لو كان كما يقولون لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق ولا بين المنشيء والمنشأ.

وقوله: لكن هو المنشيء، الظاهر انه بصيغة المفعول وضمير هو راجع الى الجسم، وان قوله: فرق بين من جسّمه وصوّره، مشتمل على حذف، على ان الكلام في صورة قياس استثنائي صغراه مطوية، والتقدير: انه متى كان الجسم منشأ كان بينه و بين منشئه الذي جسمه وصوّره وانشاه فرق، لكن هو المنشيء لما ترى من حدوث كثير من

الاجسام وصورها، ففرق بينه و بين من جسمه و صوره وانشأه. فثبت انه تعالى لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئا، اذ الاشياء كلّها مخلوق والمخلوق لا يشبه الخالق.

الحديث السابع
وهو الخامس والثمانون والمائتان

«محمد بن ابي عبدالله عن محمد بن اسمعيل عن علي بن عباس عن الحسن بن عبدالرحمن الحماني» الذي في بعض كتب الرجال الحسن بن عبدالرحمن الانصاري الكوفي من اصحاب الصادق عليه السلام «قال: قلت لابي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: ان هشام بن الحكم زعم ان الله جسم ليس كمثله شيء عالم سميع بصير قادر متكلم ناطق، والكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد ليس شيء منها مخلوقا، فقال: قاتله الله اما علم ان الجسم محدود والكلام غير المتكلم؟ معاذ الله وابرء الى الله من هذا القول، لا جسم ولا صورة ولا تحديد، وكل شيء سواه مخلوق انما يكون الاشياء بارادته ومشيئته من غير كلام ولا تردد في نفس ولا نطق بلسان».

الشرح

المعاذ مصدر عاذ يعوذ ومعاذ الله، اي اعوذ بالله معاذاً به.

الخطاء والغلط في الكلام المنقول عن هشام[1] في شيئين: احدهما ان الله جسم والثاني ان الكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد، فقوله عليه السلام: اما علم ان الجسم محدود، اشارة الى ابطال الاول وقوله: والكلام غير المتكلم، اشارة الى ابطال الثاني، فان العلم يجوز ان يكون عين العالم وكذا القدرة يصح كونها عين القادر بخلاف الكلام، سواءِ كان نفسيا او خارجيا فانه غير المتكلم فلا يجري مجرى العلم والقدرة فلا يكون الا مخلوقا، وقوله: معاذ الله وابرء الى الله من هذا القول، اي اعوذ بالله وابرءِ اليه من القول بانه تعالى جسم وان كلامه عين ذاته، وقوله: لا جسم ولا صورة ولا تحديد، ناظر الى نفي الاول،

١ـ كل مانسب الى الهشامين في التشبيه والتجسيم فظني انه انما نشأ من سوء الفهم لكلامهما والا فهما اجل قدراً من ذلك، واما قول الامام عليه السلام: قاتله الله، فانما ذلك لتكلمهما بمثل ذلك عند من لا يفهم وكان لهما ولامثالهما موالي ائمتنا مرموزات كمرموزات الحكماء الاوائل وتجوزات كتجوزاتهم ولا تصل اليها افهام الجماهير، ولذا نسبوهم الى التصوير والتجسيم (الوافي).

وقوله : وكل شيء سواه مخلوق، ناظر الى نفي الثاني .

وقوله انما يكون الاشياءِ بارادته ومشيئته من غير كلام، اشارة الى دفع شبهة نشأت من قوله تعالى: انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون[1]، وهي ان الكلام لو كان مكونا مخلوقا لكان مسبوقا بكلام اخر وهو قوله تعالى: كن، فيلزم التسلسل.

والجواب : ان المراد منه ارادته ومشيئته. قال الزمخشري في معنى قوله: كن: انه مجاز من الكلام وتمثيل، لانه لا يمتنع عليه شيء من المكونات وانه بمنزلة المأمور المطيع اذا ورد عليه امر الامر المطاع.

اقول : ان لنا في تحقيق كلام الله وقوله وامره خوضاً عظيماً ليس ههنا موضع كشفه وبيانه ولعلك تسمع منا في موضع اخر اليق به من هذا الموضع.

وقوله : ولا تردد في نفس ولا نطق بلسان، اشارة الى قسمي الكلام النفسي واللساني .

الحديث الثامن
وهو السادس والثمانون والمائتان

«علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن محمد بن حكيم قال: وصفت لابي الحسن عليه السلام قول هشام الجواليقي وما يقول في الشاب الموفق ووصفت له قوله هشام بن الحكم. فقال: ان الله لا يشبهه شيء».

الشرح

قد علمت ان علة الشيء وموجده يجب ان يكون وجوده نحوا اخر من الوجود اقوى واشد واشرف، ولا شك ان الجسم وصورته من جملة المخلوقات والله تعالى خالقها وموجدها، فلم يكن جسما ولا صورة لجسم ولا شيئا اخر من الجواهر والاعراض.

تحقيق عرشي وتوحيد مشرقي

يبتنى على مقدمة وهي:

إنّهُ قد يكون لمعنى واحد وماهية واحدة انحاءِ من الوجود بعضها اقوى واكمل من

١ــ يس ٨٢.

بعض كماهية العلم ومفهومه، اذ من العلم ما هوعرض كعلم الانسان بغيره ومنه ما هو جوهر كعلمه بذاته ومنه ما هو واجب الوجود كعلمه تعالى بذاته و بغيره.

و بعبارة اخرى: قد يكون الشيء موجوداً بوجود يجمعه[1] وغيره كماهية العلم والقدرة، فان العلم فينا ـ كيفية نفسانية غير القدرة، والقدرة غير الارادة وكلها غير الحيوة، وعلم الله بالاشياء عين قدرته عليها وهما عين ارادته والجميع عين حيوته وهي كلها موجودة بوجود الذات وفينا زائدة على وجود ذواتنا.

و بعبارة اخرى: ان الشيء قد يكون له وجود تفصيلي وقد يكون له وجود اجمالي كالسواد الشديد والخط الطويل، فالاول مشتمل على السوادات الضعيفة المتخالفة الحدود التي كل منها نوع مخالف للاخر عند الحكماء صارت موجودة بوجود مجمل، والثاني مشتمل على خطوط كثيرة قصيرة متفاوتة القصر والطول وجدت بوجود واحد.

اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول: ان ماهية الجسم ومعناه، يعني الجوهر القابل للابعاد له، انحاء من الوجود بعضها اخس وادنى و بعضها أشرف واعلى، فمن الجسم ما هو جسم هو ارض فقط او ماء فقط او هواء او نار، ومنه ما هو جماد فيه العناصر الاربعة موجودة بوجود واحد جمعي كما حققناه، لكنه جماد فقط من غير نمو ولا حسّ ولا حيوة[2] ولا نطق، ومنه ما هو جسم هو بعينه متغذ نام مولّد، فجسميته اكمل من جسمية الجمادات والمعادن، ومنه ما هو مع كونه جسما حافظ للصورة متغذياً نامياً مولداً حساساً ذو حيوة حسية، ومنه ما هو مع كونه حيوانا ناطقا مدركا للمعقولات، فيه ماهيات الاجسام السابقة موجودة بوجود واحد جمعي لا تضاد بينها في هذا الوجود الجمعي، لكونها موجودة على وجه الطف واشرف وهو وجود الانسان.

ثم الانسان يوجد في عوالم متعددة و بعضها اشرف وأعلى، فمن الانسان ما هو انسان طبيعي ومنه ما هو انسان نفساني ومنه انسان عقلي.

اما الانسان الطبيعي: فله اعضاء محسوسة متباينة في الوضع، فليس موضع العين موضع السمع ولا موضع اليد موضع الرجل ولا شيء من الاعضاء في موضع العضو الاخر.

واما الانسان النفساني: فله اعضاء متمايزة لا يدرك شيء منها بالحسّ الظاهر،

---

١ ـ يخصّه ـ د ـ م.

٢ ـ ولا صورة ـ م ـ د.

وانما يدرك بعين الخيال والحس الباطن المشترك الذي هو بعينه يبصر و يسمع و يشم و يذوق و يلمس، وتلك الاعضاء غير متخالفة الجهات والاوضاع، بل لا وضع لها ولا جهة ولا يقع نحوها اشارة حسّية، لانها ليست في هذا العالم وجهاته، كالانسان الذي يراه الانسان في النوم والنوم جزء من اجزاء الاخرة وشعبة منها، ولهذا قيل: النوم اخ الموت.

واما الانسان العقلي: فاعضاؤه روحانية وحواسه عقلية، له بصر عقلي وسمع عقلي و ذوق وشم ولمس عقلية. اما الذوق: فابيت عند ربي يطعمني و يسقيني، واما الشم: فاني لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن، واما اللمس: فوضع الله يده بكتفي ... الحديث، وكذلك له يد عقلية وقدم عقلي و وجه عقلي وجنب عقلي، وتلك الاعضاء والحواس العقلية كلها موجودة بوجود واحد عقلي، وهذا هو الانسان المخلوق على صورة الرحمن وهو خليفة الله في العالم العقلي مسجود الملائكة، و بعده الانسان النفساني و بعده الطبيعي.

فاذا تصورت هذه المعاني وانتقشت في صفحة خاطرك علمت ان المعنى المسمّى بالجسم له انحاءٍ من الوجود متفاوتة في الشرف والخسّة والعلو والدنو من لدن كونه طبيعياً الى كونه عقلياً، فليجز ان يكون في الوجود جسم الهي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير المسمّى بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية، على ان الواجب تعالى لا يجوز ان يكون له في ذاته فقد شيء من الاشياء الوجودية وليس في ذاته الاحدية جهة ينافي جهة وجوب الوجود وليس فيه سلب الا سلب الاعدام والنقائص.

وايضاً وجوده علم بجميع الاشياء فجميع الاشياء موجودة في هذا الشهود الالهي بوجود علمه الذي هو وجود ذاته و وجود اسمائه الحسنى وصفاته العلياء بمعانيها الكثيرة الموجودة بوجود واحد قيوميّ صمديّ.

باب صفات الذات

وهو الباب الثاني عشر
من كتاب التوحيد
وفيه ستة احاديث:

الحديث الاوّل
وهو السابع والثمانون والمائتان

«علي بن ابراهيم عن محمد بن خالد الطيالسي» قال الشيخ في الفهرست : من اصحاب الكاظم عليه السلام له كتاب يروي عنه محمد بن علي بن محبوب، وقال النجاشي : روى عنه علي بن الحسن فضال وسعد بن عبدالله ثم ابن خالد الطيالسي ابو عبدالله روى عنه حميد اصولا كثيرة ومات سنة تسع وخمسين ومائتين وله سبع و تسعون سنة.

«عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن ابي بصير قال : سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور، قال : قلت : فلم يزل الله متحركا ؟ قال : فقال. : تعالى الله عن ذلك، ان الحركة صفة محدثة بالفعل، قال : قلت : فلم يزل الله متكلما؟ قال : فقال : ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية، كان الله عز وجل ولا متكلم».

الشرح

هذا الحديث مشتمل على ثلاثة مقاصد : الاول كون صفاته الحقيقة عين ذاته، والثاني كونها موجودة في الازل قبل ان توجد متعلقاتها، والثالث ان كلام الله مخلوق.

اما المقصد الاول فنقول : ان الصفات على ثلاثة اقسام : منها سلبية محضة كالقدوسية والفردية، ومنها اضافية محضة كالمبدائية والرازقية، ومنها حقيقية سواء كانت ذات اضافة كالعالمية والقادرية اولا كالحيوة والبقاءِ.

ولا شك ان السلوب والاضافات زائدة على الذات وزيادتها لا توجب انفعالا ولا تكثراً، لان اعتبارها بعد اعتبار المسلوب عنها والمضاف اليها، لكن يجب ان يعلم ان السلوب عنه تعالى كلها راجعة الى سلب الامكان، فانه يندرج فيه سلب الجوهرية وسلب الجسمية وسلب المكان والحيّز والشريك والنقص والعجز والآفة وغير ذلك .

والاضافات في حقه تعالى كلها راجعة الى الموجدية التي يصحح جميع الاضافات كالرازقية والخالقية والعالمية والقادرية والكرم والجود والرحمة والغفران، ولو لم يكن له تعالى اضافة واحدة اتحدت فيها جميع الاضافات اللائقة به لادّى تخالف حيثياتها الى اختلاف حيثيات في الذات الاحدية.

واما الصفات الحقيقية فكلها غير زائدة على ذاته، وليس معنى عينيتها وعدم زيادتها

مجرد نفي اضدادها عنه تعالى حتى يكون علمه تعالى عبارة عن نفي الجهل وقدرته عبارة عن نفي العجز، وعلى هذا القياس في السمع والبصر وغيرهما ليلزم التعطيل، ولا ايضاً معنى كونه عالما وقادراً انه[1] يترتب على مجرد ذاته ما يترتب على الذات مع الصفة بان ينوب ذاته مناب تلك الصفات، ليلزم ان لا يكون اطلاق العلم والقدرة وغيرهما عليه تعالى على سبيل الحقيقة فيكون عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً بالمجاز فيصح سلبها عنه، لانه علامة المجاز ولازمة.

فان قلت: فما معنى قول امير المؤمنين عليه السلام: كمال التوحيد نفي الصفات عنه؟

قلت: معناه نفي كونها صفات عارضة موجودة بوجود زائد[1] كالعالم والقادر في المخلوقات، فان العلم فينا صفة زائدة على ذاتنا وكذا القدرة فينا كيفية نفسانية وكذلك غيرهما من الصفات

والمراد ان هذه المفهومات ليست صفات له تعالى بل صفاته ذاته و ذاته صفاته، لا ان هناك شيئاً هو الذات وشيئا اخر هو الصفة ليلزم التركيب فيه؛ تعالى عنه علواً كبيراً. فذاته وجود و علم وقدرة وحيوة وارادة وسمع و بصر، وهو ايضاً موجود عالم قادر حي مريد سميع بصير.

فان قلت: الموجود ما قام به الوجود والعالم ما قام به العلم و كذا في سائر المشتقات.

قلنا: ليس كذلك بل ذلك متعارف اهل اللغة، لما رأوا ان اكثر ما يطلق عليه اسم المشتق لابد فيه من صفة زائدة على الذات، كالابيض والضاحك والكاتب وغيرها، حكموا على الاطلاق ان المشتق ما قام به المبدأ، والتحقيق والاستقراء يوجبان خلافه، فانا لو فرضنا بياضاً قائما بنفسه لقلنا انه مفرق للبصر وانه ابيض، فكذا الحال فيما سواه من العالم والقادر، فالعالم ما ثبت له العلم، سواء، كان بثبوت عينه او بثبوت غيره.

فان قلت: ذاته مجهول الكنه لنا ومفهوم العلم معلوم لنا، فكيف يكون احدهما عين الاخر؟

قلت: المعلوم لنا من العلم مفهومه الكلي المشترك المقول بالتشكيك على افراده الموجودة بوجودات مختلفة، والذي هو ذات البارئ هو فرد خاص منه، وذلك الفرد لشدة

---

١ ــ ان ــ م ــ ط.

نوريته وفرط ظهوره مجهول لنا محتجب عن عقولنا وابصارنا، وكذا القياس في سائر الصفات، ففهوماتها المشتركة معلومة، ووجودها القدسي الواجبي مجهول.

وبالجملة: الوجود معنى مشترك، في الواجب واجب وفي الممكن ممكن وفي الجوهر جوهر وفي العرض عرض، والعلم والقدرة ونظائرهما كمالات للوجود وللاشياء بما هي موجودة، وكل كمال يلحق للاشياء بواسطة الوجود فهو للوجود التام الالهي اولا وبالذات، فهو تعالى الحي القيوم العليم القدير المريد السميع البصير بذاته لا بصفة زائدة على ذاته، كما يقوله الصفاتيون، والا يلزم الافتقار في افاضة هذه الكمالات على ذاته الى حيوة وعلم وقدرة وارادة اخرى، اذ لا يمكن افاضتها الا من الشيء الموصوف بها.

واما المقصد الثاني: فتحقيقه في غاية الغموض والدقة، فان العلم والقدرة والسمع والبصر من الصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة، وقد علمت ان اضافاته تعالى كلها راجعة الى الاضافة القيومية، فكيف يتصور علم ولا معلوم وقدرة ولا مقدور وسمع وبصر ولا مسموع ولا مبصر وقيوم ولا متقوم به؟ وهذه بعينها مسألة ربط الحادث بالقديم التي تحيرت فيها افكار العلماء النظار[1] ولم يأتوا في تحقيقها بشيء يعتد به.

لكن يجب ان تعلم ان لكل شيء نحواً من الوجود لا ينفك عنه، فمن الاشياء ما يكون وجوده تجددياً، مثل الحركة والزمان الذي مقدارها، فوجود الحركة ليس الا تجدد امر وتقضّيه، فذلك الامر نحو وجودها الخاص حدوث وتجدد، فيكون ثباته عين التجدد وبقاؤه عين التبدل والانقضاء.

واذا علمت هذا فاعلم ان الحركة والتجدد كما يجري في الاين والوضع والكم والكيف يجري في الجوهر، وليس لجمهور الحكماء برهان على نفيها عن الجوهر وما ذكروه مقدوح مدفوع؛ ونحن قد اقمنا البراهين على اثبات الحركة الذاتية للجواهر الجسمانية، وان طبائع الاجسام الفلكية والعنصرية كلها حادثة الذوات متجددة الهويات لا يمكن وجودها الاعلى نحو الحدوث، فالعالم الجسماني وجوده حدوثه لا غير، فالمفيض قديم والفيض حادث والمعية ثابتة بينهما، كما بين الذاتين اللذين هما معان متضائفان، لان القدم نفس ذات الاول والحدوث نفس ذات الثاني، وهذا في التمثيل كمعية القطرة مع البحر، فانها تقتضي لعظم

١ــ بانه كيف يصدر من الثابت المتجدد.

احدهما وصغر الاخر مفارقتهما .

واما المقصد الثالث فنقول : التكلم ليس الا انشاء ما يدل على ضمير المتكلم ، فالدال هو الكلام والمدلول هو المعاني والمنشيء لما يدل عليها هو المتكلم ، والمتكلمية هي ذلك الانشاء ، فان اريد بالكلام المعنى المصدري اعني المتكلمية ، يكون من باب الاضافات ومن الصفات الاضافية ، وان اريد به الدال على المعنى ، يكون من قبيل الافعال ، وان اريد به كون الذات بحيث ينشأ منها ما يدل على المعنى ، يكون من الصفات التي هي غير زائدة في حقه تعالى على الذات ، لكن الظاهر من كلامه عليه السلام انه جعله بمعنى المتكلمية ومن الصفات الاضافية حيث قال : ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية ، لان اضافته تعالى لا توجد الا مع وجود الفعل ، والفعل حادث فالاضافة حادثة ، ولهذا قال : كان الله عز وجل ولا متكلم ، اي الموصوف بالفعل باضافة المتكلمية[1] .

الحديث الثاني
وهو الثامن والثمانون والمائتان

«محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال : سمعته يقول : كان الله ولا شيء غيره ، ولم يزل عالما بما يكون ، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه».

الشرح

الضمير في «به» راجع الى غيره.

واعلم ان علمه تعالى بالاشياء التي هي غيره تعالى وغير صفاته واسمائه على اربع مراتب :

احداها مرتبة ذاته ونفس هويته الاحدية وهو العلم الاجمالي البسيط الذي لا ابسط منه ، وقد اشرنا الى ان ذاته تعالى كل الاشياء من حيث لا كثرة فيه.

والثانية مرتبة قضائه وعلمه التفصيلي الذي بعد الذات وهو ام الكتاب وفيها صور جميع الاشياء معقولة مفصلة محفوظة عن التغير وهو عالم القضاء الرباني المشار اليه بقوله : وان

١ـــ اي : لا يكون موصوفاً بالفعل بتلك الاضافة في مرتبة الذات.

من شيء الا عندنا خزائنه[١].

والثالثة مرتبة القدر وهو كتاب المحو والاثبات لقوله تعالى: يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب[٢]، وفيها صور جميع الموجودات على الوجه الجزئي النفساني المتغير واحدة بعد واحدة.

والرابعة وهي اخيرة المراتب وفيه الصور الكونية المادية بعوارضها الجسمانية واحوالها الشخصية واوقاتها واحيازها المعينة واوضاعها واشكالها المحسوسة.

فاذا تقرر هذا فنقول: العلمان الاولان احدهما المسمى بالعناية والثاني المسمى بالقضاء لا يتغيران اصلا، فعلم الله بغيره اي بغير ذاته وعلمه القضائي قبل كونه ومع كونه وبعد كونه علم واحد لا يتغير ولا يتبدل، واما العلمان الاخران فكل منهما متغير لان كلاً منهما زماني جزئي.

لكن يجب ان يعلم ان هذه الصور المتعاقبة لها اعتباران: اعتبار كونها في انفسها واعتبار كونها مكشوفة مشهودة لله مرتبطة به منسوبة اليه، فهي بالاعتبار الاول متغيرة وبالاعتبار الثاني ثابتة، لان ذاته تعالى محيط بالاشياء ونسبته اليها نسبة واحدة، فالزمان بجميع اجزائه وما فيها وما معها موجودة عنه تعالى وله مرة واحدة بالقياس اليه وعلمه وعالم قضائه.

الحديث الثالث
وهو التاسع والثمانون والمائتان

«محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن الكاهلي» هو عبدالله بن يحيى كما في «صه» وربما يقال الكاهلي لاخيه اسحق وفي الفهرست: عبدالله بن يحيى، له عن البختري روى عنه احمد بن ابي عبدالله[٣] «قال: كتبت الى ابي الحسن عليه السلام في دعاء: الحمد لله منتهى علمه، فكتب الى: لا تقولن منتهى علمه فليس لعلمه منتهى ولكن قل: منتهى رضاه».

١ــ الحجر ٢١.

٢ــ الرعد ٣٩.

٣ــ له كتاب عن البختري «ست» الكاهلي روى عنه احمدبن محمدبن ابي نصر، وهذا الذي روى عن البختري غير الكاهلي، وفي «مح» وكأنه الكاهلي، والله اعلم.

الشرح

هذا الحديث دال على ان الاشياء الغير المتناهية المتخالفة الماهيات في الخارج يصح كونها موجودة بوجود واحد هو الوجود الالهي ، فان معاني صفاته واسمائه ولوازمها ولوازم لوازمها كلها موجودة بوجود الذات الاحدي ، وذلك ان كان المراد بعلمه تعالى الاجمالي الكمالي الذي هو عين ذاته، وان كان المراد علمه القضائي العقلي فيكون المعلومات الغير المتناهية اشخاصا موجودة بوجود عدة صور عقلية متناهية هي اصول كلية لتلك الاشخاص والجزئيات.

الحديث الرابع
وهو التسعون والمائتان

«محمد بن يحيى عن سعد بن عبدالله» بن ابي خلف الاشعري القمي يكنى ابا القاسم جليل القدر واسع الاخبار كثير التصانيف ، ثقة شيخ هذه الطائفة وفقيهها و وجهها ولقي مولانا ابا محمد العسكري ، قال النجاشي : ورأيت بعض اصحابنا يضعّفون لقائه لابي محمد و يقولون : هذه حكاية موضوعة عليه ، والله اعلم ، توفى سعد رحمه الله سنة احدى وثلاث مائة وقيل : سنة تسع وتسعين ومائتين وقيل : مات يوم الاربعاء لسبع و عشرين من شهر شوال سنة ثلاث مائة في ولاية رستم.

« عن محمد بن عيسى عن ايوب بن نوح » بن دراج النخعي ابو الحسين ثقة ، له كتب وروايات ومسائل عن ابي الحسن الثالث عليه السلام، وكان وكيلاً لابي الحسن وابي محمد عليهما السلام عظيم المنزلة عندهما مأمونا شديد الورع كثير العبادة ثقة في روايات ، وابوه نوح بن دراج كان قاضياً بالكوفة صحيح الاعتقاد واخوه جميل بن دراج «صه».

نقل الشيخ في كتاب الغيبة عن عمر بن سعيد المدائني انه قال : كنت عند ابي الحسن العسكري عليه السلام اذ دخل ايوب بن نوح و وقف قدامه فامره بشيء ثم انصرف فالتفت الى ابو الحسن عليه السلام وقال : يا عمر[1] : ان احببت ان تنظر الى رجل من اهل الجنة فانظر الى هذا «انه كتب الى ابي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عز وجل أكان يعلم الاشياء قبل ان خلق الاشياء وكونها او لم يعلم ذلك حتى خلقها واراد خلقها وتكوينها ؟

١ــ يا عمرو «الغيبة» .

فعلم ما خلق عندما خلق وما كون عندما كون ؟ فوقع بخطه : لم يزل الله عالما بالاشياء قبل ان يخلق الاشياء كعلمه بالاشياء بعدما خلق الاشياء».

الشرح

قد سبق منا ان لعلمه تعالى اربع مراتب، ولنعد ذلك بعبارة اوضح واصرح فنقول : قد قرع سمعك منا فيما مضى ان للاشياء وجودات مختلفة ونشآت متعددة، وان لها وجوداً كونياً ووجوداً نفسياً ووجوداً عقلياً ووجوداً إلٰهياً، وان الوجود كلما كان اشرف واعلى كان اكثر جمعا للمعاني والماهيات واشد حيطة بالموجودات.

فاعلم ان العناية عبارة عن احاطة علم الله بالاشياء على ما هي عليها احاطة كلية وجمعية تامة ولا محل لها، اذ ليس علم الله تعالى المستأثر لذاته الا حضور ذاته لذاته بوحدته الذاتية ولما يحضره من معاني الصفات والاسماء التي نسبتها الى وجود ذاته نسبة الماهية الى الوجود في الممكن التي هي بعين وجوده موجودة، لكن الواجب لذاته لا ماهية له ولا حد لوجوده. والصوفية اصطلحوا عن وجوده تعالى بالاحدية وغيب الغيوب وعن صفاته واسمائه بالواحدية والالهية.

وتلك الحقيقة اول ما اقتضت بالمشيئة الذاتية جوهراً قدسيا يسمّى بالروح الاعظم والعقل الاول والقلم الاعلى والحقيقة المحمدية على ما وردت به الاحاديث النبوية ونطقت به الحكمة الالهية واشارت اليه الايات القرآنية، قال تعالى : ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي[1] وقال : وانه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم[2] وقال : اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم[3]، وله مراتب عقلية ودرجات قدسية تسمى بالجواهر العقلية والانوار القاهرة لانها مؤثرة بتأثير الله فيما تحتها من النفوس والاجرام، فقاهريتها التي هي تأثيرها بتأثير الله في غيرها صورة صفة قاهرية الله ومظهر رسمه القهار، وانها ليست من جملة العالم وما سوى الله، اذ ليس وجودها وجود الافعال، كالنفوس والاجرام، لانها خزائن علم الله ومفاتيح الغيب.

واما العالم والسوي : فهو عبارة عن مجموع الاجرام ونفوسها وقواها المتعلقة بموادها، لانها حادثة متجددة في كل حين، ثم بتوسط تلك الجواهر القدسية وما يطوبها ويحملها من

١ــ الاسراء ٨٥.

٢ــ الزخرف ٤.

٣ــ العلق ٣ و ٤.

الحقائق والصور القضائية توجد جواهر نفسانية مع اجرامها السماو ية وعناصر جسمانية مع قواها وصورها الطبيعية بموادها الكونية، والكل متغيرة متجددة، فتلك النفوس السماو ية هي كتاب المحو والاثبات، وكما ان العالم الروحاني العقلي بجوهره المجرد القدسي محل للقضاء الالهي باعتبار انه محل صور جميع ما في علم الله وقلم رباني باعتبار انه يكتب به في الالواح القدرية صوراً نفسانية كلية واخرى جزئية.

فالعالم النفساني بجرمها السماوي محل القدر، اذ الصور الكلية في عالم القضاء وهو اللوح المحفوظ في غاية الصفاء، كأنها لا يتراای ولا يتمثل، لانها موجودة بوجود تلك الجواهر العقلية، كما ان صفات الله ومعاني اسمائه موجودة بوجود الذات الالهية،فينتسخ[١] من تلك الصور في النفوس السماو ية الكلية التي هي قلب العالم الجسماني الكبير كما ينتسخ[٢] بالقلم في اللوح صوراً معلومة مضبوطة بعللها واسبابها، كما يظهر في قلوبنا عند استحضارنا للمعلومات الكلية، كالصور النوعية وكبريات القياس عند الطلب للرأي الجزئي المنبعث عنه العزم على الفعل.

ثم تنتقش منه في النفوس السماو ية الجزئية التي هي قواها الخيالية نقوشاً جزئية متشخصة باشكال وهيئات معينة مقارنة لاوقات مخصوصة ومقادير واوضاع حسية على طبق ما يظهر في الخارج، كما ينتقش في قوتنا الخيالية الجزئية، كالصورة الجزئية وكصغريات القياس مثلا ليحصل بانضمامها الى الكبريات رأي جزئي يحصل عنه القصد الجازم الى الفعل المعين، فيجب عنه الفعل على طبق ما في القضاء كليا وما في القدر جزئيا.

وذلك العالم هو لوح القدر وخيال العالم وسماء الدنيا الذي اليه الكائنات اولاً من غيب الغيوب ثم يظهر في عالم الشهادة، وهو ايضا كتاب مبين كما اشير اليه في قوله تعالى: وما من دابة في الارض الا على الله رزقها و يعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين[٣]، وقوله: ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرئها[٤]، ثم حصول تلك الصور المعينة في موادها الوضعية واوقاتها واوضاعها وامكنتها هو الوجود الكوني

---

١ ــ فينسخ ــ م ــ د.

٢ ــ ينسخ ــ م ــ د.

٣ ــ هود ٦.

٤ ــ الحديد ٢٢.

الدنيوي الّذي هو اخر المنازل.

اذا عرفت هذا فنقول: قوله عليه السلام: لم يزل الله عالما بالاشياء... الى اخره، صالح لان يراد به علمه الكمالي الذي هو ذاته المسمى بالعناية الالهية وصالح ايضاً ان يراد به صورة قضائه، لان كل واحدة من المرتبتين مصونة عن التغير والنسخ، واما المراتب الباقية فهي غير مصونة عن المحو والزوال والتغير والانتقال، وقد ذكرنا ان عالم النفوس والاجرام كله حادث متغير.

فان قلت: فما تقول في النفوس الناطقة الفلكية وصورها الكلية وكيف تحكم بحدوثها؟

قلت: لم يثبت عندنا ان لها سوى النفوس الحيوانية امراً متوسطاً بينها و بين العقول الفعالة الفياضة عليها، نعم! تلك النفوس الجزئية لها اتصالات وتشبهات الى تلك المبادى في حركاتها وانفعالاتها، فناطقيتها وادراكها للكليات من جهة اتصالها بتلك العقول الفياضة باذن الله عليها، مثل الكليات على سبيل الحكاية وصور الجزئيات على سبيل التحقق، ونحن قد اثبتنا في مواضع من كتبنا: ان نفوس السماوات باقية الحقائق متبدلة الطبائع، ولها من جهة اتصالها بعالم الامر والوحي بقاء ودوام، ومن جهة اتصالها بطبائع الاجرام تجدد وحدوث وانصرام.

فهذا تحقيق علم الله بالحوادث قبل كونها و بعدها على وجه لا يلزم منه تغير لا في ذاته ولا في قضائه الازلي.

الحديث الخامس
وهو الحادي والتسعون والمائتان

«علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد بن حمزة قال: كتبت الى الرجل اسأله ان مواليك في اختلفوا في العلم، فقال بعضهم: لم يزل الله عالما قبل فعل الاشياء وقال بعضهم: لا نقول لم يزل الله تعالى عالما لان معنى يعلم يفعل، فان اثبتنا العلم فقد اثبتنا في الازل معه شيئا، فان رأيت جعلني الله فداك ان تعلمني من ذلك ما اقف عليه ولا اجوزه، فكتب بخطه عليه السلام: لم يزل الله عالما تبارك وتعالى ذكره».

الشرح

الموالي جمع المولى والمولى على وجوه: المعتِق والمعتَق وابن العم والناصر[١] والجار والمتصرف في امر واحد[١]، والمراد ههنا الناصر، فمعنى مواليك اي انصارك وشيعتك.

واعلم ان سبب هذا الاختلاف صعوبة هذه المنزلة وغموضها، فان هذا الاختلاف بعينه قد وقع بين اعاظم الفلاسفة المتقدمين، فان المشائين تبعاً لمعلمهم ارسطاطاليس ذهبوا الى ان علمه بالاشياء متقدم عليها وهو فاعل بالعناية، وان الاشراقيين تبعاً لمعلمهم افلاطن رأوا ان علمه بالاشياء مع الاشياء وان اضافة علمية هي بعينها اضافة فاعلية وان معلومية الشيء ليس الا حضور ذاته الموجودة عند العالم، وقبل الوجود لا حضور فلا علم.

ثم الطائفة الاولى ذهبوا الى ان عالميته تعالى بالاشياء بتقرر صورها العقلية وارتسام رسومها الادراكية في ذاته تعالى، واعتذروا عن ذلك بان تلك الصور وان كانت اعراضاً قائمة بذاته، الا انها ليست بصفاته، وذاته لا ينفعل عنها ولا يستكمل بها، لانها بعد الذات وهي من قبيل اللوازم المتأخرة والا ثار لا من الصفات والاحوال، وايضاً لا تخل كثرتها بوحدة الذات، لانها كثرة على ترتيب السببية والمسببية وكترتيب الواحد والا ثنين والثلا ثة وما بعدها، فلا تنثلم بها وحدة الذات كما لا تنثلم وحدة الواحد بكونه مبدأ للاعداد الغير المتناهية، اذ الترتيب يجمع الكثرة في وحدة.

ولما كان القول بارتسام صور الموجودات في ذاته قولاً فاسداً ومعتقداً رديئاً انكره المحقق الطوسي قدس سره القدوسي وشنّع في شرحه للاشارات عليه و بينّ مفاسده، ثم اخذ طريقا اخر في علم الله موافقا لما رأى الاشراقيون ولكن فات عنه تحقيق علمه تعالى بالاشياء قبل كونها، بل المسلكان كلاهما عاطلان عن اثبات علمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته الاحدية، لان ذلك سر دقيق وبحر عميق والخوض فيه لم يتيسّر لاحد بطريق الفكر واستعمال المقدمات، وانما ذلك بعون الله وفضله على من يشاء، فلذلك لم يأتوا عليهم في الجواب عن هذه المسألة في هذه الاحاديث المتعاقبة الا بكلام مجمل من غير تفصيل، لما رؤا من قصور الافهام والمدارك عن دركها تفصيلاً.

١ــ احد ــ م ــ ط.

الحديث السادس
وهو الثاني والتسعون والمائتان

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن عبد الصمد بن بشير»، بالياء قبل الراء، العراقي بضم العين المهملة، العبدي مولاهم كوفي، ثقة ثقة، روى عن ابي عبدالله عليه السلام، «صه» وفي النجاشي والفهرست: له كتاب روى عنه عيسى بن هشام «عن فضل بن سكرة» كوفي من اصحاب الصادق عليه السلام، وفي كتاب سعد: ابو محمد «قال قلت لابي جعفر الصادق عليه السلام جعلت فداك ان رأيت ان تعلمني هل كان الله جل وجهه يعلم قبل ان يخلق الخلق انه وحده؟ فقد اختلف مواليك فقال بعضهم: قد كان يعلم قبل ان يخلق شيئا من خلقه وقال بعضهم: انما معنى يعلم يفعل فهو اليوم يعلم انه لا غيره قبل فعل الاشياء فقالوا: ان اثبتنا انه لم يزل عالماً بأنه لا غيره فقد اثبتنا معه غيره في أزليته فان رأيت يا سيدي ان تعلمني ما لا أعدوه الى غيره؟ فكتب ما زال الله عالما تبارك وتعالى ذكره.

الشرح

قول القائل الثاني: فهو اليوم يعلم انه لا غيره قبل الاشياء يعني لم يكن الله عالما قبل وجود كل شيء انه كان غيره حتى يوجده، فاذا اوجده فعند ايجاده وحدوثه يعلم انه كان غيره سابقا ولاحقاً، اذ لو علم قبل ايجاده للاشياء انه غيرها لكان اثبت معه في الازل غيره من الاشياء، و بعكس النقيض: اذا لم يكن معه في ازليته شيء غيره، فلم يكن عالما في الازل بانه ليس غيره، وهذا في نفسه شبهة.

والجواب: ان علمه تعالى بذاته لما كان نفس ذاته، فكما يكفي وجود ذاته في انه هو هو وليس هو غيره، فكذلك علمه بذاته الذي هو عين وجود ذاته هو بعينه علم بانه ليس غيره، ولا حاجة في هذا العلم الاجمالي بانه ليس غيره الى صورة ذلك الغير، كما لا حاجة في كون كل شيء انه ليس غيره الى وجود الغير.

وقوله: معنى يعلم يفعل، هذا يوافق مذهب الحكماء الاشراقيين، فان اضافة العالمية عندهم بعينها اضافة الايجاد، وهذا صحيح في علمه تعالى الذي هو مع الاشياء وهو علمه الذي بعد الذات.

والبرهان عليه: ان الاول تعالى عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته و علمه بذاته في الوجود الا بحسب المفهوم واعتبار المعتبرين، وقد حكموا بانّ علمه تعالى بذاته علة علمه بالعقل الاول و بتوسطه بسائر المجعولات، كما ان وجود ذاته علة لوجود العقل الاول و بتوسطه لسائر المجعولات.

فاذا حكمت بكون العلتين، اعني ذاته وعلمه بذاته، شيئاً واحداً بلا اختلاف الا في العبارة والمفهوم، فاحكم بكون المعلولين ايضاً، اعني وجود العقل الاول وعلمه تعالى به، شيئاً واحداً من غير تغاير يقتضي كون احدهما مبايناً للاول والثاني متقرراً فيه.

فاذن وجود المعلول الاول هو نفس علمه تعالى به من غير صورة اخرى مستأنفة، وهكذا الكلام في المعلول الثاني والثالث الى تمام الجواهر العقلية التي هي كلمات الله التامّات التي وقعت الاستعاذة بها في الادعية النبوية عن الشرور والافات، وهي عالم امر الله، فهي بالحقيقة كلام الله الذي قال قوم: انه مقارعة وقعت بين العلم والقدرة، لان تلك الكلمات كل منها علم وقدرة معاً و بتوسطها يعلم سائر الاشياء و يوجد، لان تلك الجواهر تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها، وهي تعقل الاول وما يصدر عنه، ولا موجود الا وهو مقدور مجعول للاول تعالى، كأنّ جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هو عليه الوجود حاصلة فيها، وهي صورة القضاء الالهي الذي ذكرنا في الحديث السابق، فالله تعالى يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور وكذلك الوجود على ما هو عليه، فاذن لا يعرب عن علمه مثقال ذرة.

هذا ما ذكره المحقق الطوسي موافقاً لمذهب الاشراقيين[١] ولا شك في صحته، الا ان الاكتفاء في حق علم الله بهذا القدر تقصير و تفريط، فاين علمه السابق على جميع الاشياء الذي هو من صفاته الكمالية؟ واين عنايته تعالى بما سواه؟ فاذن المصير الى ما ذكرناه واليه الاشار بقوله عليه السلام: ما زال الله عالماً تبارك وتعالى، قولاً مجملا للعلة التي ذكرناها، وهي قصور الافهام عن درك علم الله بالاشياء قبل كونها.

١ــ هذا ملخص ماذكره المحقق الطوسي في شرحه على النمط السابع من كتاب الاشارات مع تصرف فيها.

باب اخر وهو من الباب الاول

لان كلاهما في صفاته تعالى والفرق بينها: ان المذكور في الاول ان صفاته تعالى ثابتة في الازل قبل وجود الاشياء بلا تجدد وتغيّر، والمذكور في الاخر ان كل صفة حقيقية عين الاخر بلا تغاير.

وهو الباب الثالث عشر من كتاب التوحيد وفيه حديثان:

الحديث الاول

وهو الثالث والتسعون والمائتان

«علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد عن حماد عن حريز عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه قال في صفة القديم: انه واحد صمد احدي المعنى ليس بمعاني كثيرة مختلفة، قال: قلت: جعلت فداك، يزعم قوم من اهل العراق انه يسمع بغير الذي يبصر و يبصر بغير الذي يسمع، قال: فقال: كذبوا والحدوا وشبهوا، تعالى الله عن ذلك، انه سميع بصير يسمع بما يبصر و يبصر بما يسمع، قال: قلت: يزعمون انه بصير على ما يعقلونه، قال: فقال: تعالى الله، انما يعقل ما كان بصفة مخلوق ليس الله كذلك».

الشرح

قوله عليه السلام: واحد، اي فرد لا ثاني له في الذات ولا في الالهية ولا في وجوب الوجود، وصمد، اي ليست في ذاته جهة امكانية، وجميع ماله من الصفات واجب الوجود بالذات. واحدي المعنى، اي لا جزء له لا عينا ولا عقلا بحسب الوجود العقلي ولا ذهنا بحسب التحليل الذهني.

وقوله: ليس بمعاني كثيرة مختلفة، اي معاني يقتضي كثرتها تركيبا من الاجزاء أو اختلافا في الجهات والحيثيات، بل جميع نعوته وصفاته موجودة بوجود ذاته وحيثية ذاته بعينها حيثية علمه وقدرته وسائر صفاته الايجابية.

وقوله: الحدوا، اي حادوا عن طريق التوحيد والايمان[1]، وقوله عليه السلام: شبهوا، لان التشبيه جعل الشيء شبيها بغيره، والمشابهة هي الاتحاد في الكيف، والعلم مثلا فيما زاد عليه من المخلوقات كيفية نفسانية، فكل من جعل علمه تعالى زائداً على ذاته وجعله غير قدرته فقد شبهه وكذا الكلام في السمع والبصر وغيرهما، فان كلاً من هذه الصفات كيفية نفسانية

١ــ العرفان ــ النسخة البدل.

في المخلوقات وهي في الاول ذاته، فكل من جعلها صفة زائدة له فقد شبهه بغيره، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وقوله عليه السلام يسمع بما يبصر و يبصر بما يسمع، هذا القول اعني اتحاد الصفات الالهية وعينيّتها في وجود الذات مما اطبق عليه رأي جميع الحكماء السابقين واتباعهم من اللاحقين.

قال ابوعلي بن سينا : الاول تعالى لا يتكثر لاجل صفاته، لان كل واحد من صفاته اذا حقق يكون الصفة الاخرى بالقياس اليه، فيكون قدرته حيوته وحيوته قدرته وتكونان واحدة، فهو حيّ من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذلك سائر صفاته. انتهى[1].

واما الذي ذكره محمد بن مسلم : انهم يزعمون انه بصير على ما يعقلونه، وفي بعض النسخ : يفعلونه، وكأنه سهو من الناسخ، فهو اشارة الى مذهب جماعة رأوا ان بصره تعالى يرجع الى علمه بالمبصرات على وجه كلي، وان علمه تعالى عندهم صور عقلية حاصلة في ذاته، فاشار عليه السلام الى بطلانه بقوله : انما يعقل، اي عقلاً زائداً على ذاته، ما كان بصفة المخلوق، ليس الله كذلك، اي ليس بصفة[2] المخلوق، اوليس ان يعقل الاشياء عقلاً زائداً، بل الحق ان علمه بالاشياء يرجع الى بصره، لان بصره يرجع الى علمه.

الحديث الثاني
وهو الرابع والتسعون والمائتان

«علي بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمرو» في رجال الشيخ : العباس عمر همداني[3] «عن هشام بن الحكم قال في حديث الزنديق الذي سأل ابا عبدالله عليه السلام انه قال له : أتقول انه سميع بصير فقال ابوعبدالله عليه السلام : هو سميع بصير، سميع بغير جارحة و بصير بغير الة بل يسمع بنفسه و يبصرُ بنفسه وليس قولي: انه سميع بنفسه انه شيء

١ــ المقالة الثامنة من قسم الالهيات.

٢ــ ذاته بصفة ــ م ــ د.

٣ــ من اصحاب الجواد عليه السلام.

والنفس شيء اخر ولكني اردت عبارة عن نفسي اذ كنت مسؤولا وإفهامك [1] إذ كنت سائلاً فأقول: يسمع بكله لا أن كله له بعض، لان الكل لنا بعض ولكن اردتها افهامك والتعبير عما [2] في نفسي وليس مرجعي في ذلك كله الا انه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف معنى».

الشرح

هذا الحديث بعض من الحديث الذي وقع فيه الاجوبة عن سئوالات الزنديق، وقد مرّ في الباب الثاني من هذا الكتاب وشرحناه.

باب الارادة انها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل

وهو الباب الرابع عشر من كتاب التوحيد

وفيه سبعة احاديث:

الحديث الاول

وهو السابع والتسعين والمائتان

«محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى الاشعري عن الحسين بن سعيد الاهوازي عن النضر بن سويد عن عاصم بن حميد عن ابي عبدالله عليه السلام قال قلت: لم يزل الله مريدا؟ قال: ان المريد لا يكون الا لمراد معه، لم يزل عالما قادراً ثم اراد».

الشرح

هذا الحديث يدل بظاهره على ان ارادته تعالى حادثة كما رآه قوم ذهبوا الى انها مع حدوثها من صفات الذات وان ذاته تعالى محل للارادات الحادثة، وذهب قوم اخر الى ان لله ارادتين: احداهما قديمة هي عين ذاته واخرى حادثة هي متجددة متكثرة واردة على ذاته، وان ذاته محل هذه الحوادث، والكل باطل وظلم، تعالى عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

والتحقيق: ان الارادة تطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين:

احدهما ما يفهمه الجمهور وهو الذي ضدّه الكراهة، وهي التي قد تحصل فينا عقيب

١ــ افهاماً لك (الكافي).

٢ــ عن (الكافي).

تصور الشيء الملائم وعقيب التردد حتى يترجح عندنا الامر الداعي الى الفعل او الترك فيصدر احدهما منا، وهذا المعنى فينا من الصفات النفسانية، وهي والكراهة فينا كالشهوة والغضب فينا وفي الحيوان ولا يجوز على الله، بل ارادته نفس صدور الافعال الحسنة من جهة علمه بوجه الخير وكراهته عدم صدور الفعل القبيح عنه لعلمه بقبحه.

وثانيهما كون ذاته بحيث يصدر عنه الاشياء لاجل علمه بنظام الخير فيها التابع لعلمه بذاته، لا كاتباع الضوء للمضيء والسخونة للمسخن ولا كفعل الطبائع لا عن علم وشعور ولا كفعل المجبورين والمسخرين ولا كفعل المختارين بقصد زائد او ارادة ظنية يحتمل الطرف المقابل.

وقد تحققت ان قيوم الكل انما يفعل الكل عن علم هو نفس ذاته العليم الذي هو اتم العلوم، فاذن هو سبحانه فاعل للاشياء كلها بارادة ترجع الى علمه بذاته، المستتبع لعلمه بغيره المقتضي لوجوده غيره في الخارج، لا لغرض زائد وجلب منفعة او طلب محمدة او ثناء او التخلص من مذمة، بل غاية فعله محبة ذاته.

فهذه الاشياء الصادرة عنه كلها مرادة لاجل ذاته، لانها من توابع ذاته وعلمه بذاته، فلو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشيء، وقد ذكرنا سابقا انا نحن نريد الشيء لاجل الشهوة واللذة لا لاجل ذات الشيء المراد، ولو كانت الشهوة واللذة او غيرهما شاعرة بذاتها مصدرا لافعال عن ذاتها لكانت مريدة لتلك الاشياء لذاتها، لانها صادرة عن ذاتها، واليه الاشارة بما ورد في الحديث الالهي عن نفسه تعالى: كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف.

والحاصل ان كل ما يصدر عن فاعل فانه اما ان يكون بالذات او بالعرض، وما يكون بالذات يكون اما طبيعيا او اراديا، وكل فعل يصدر عن علم فانه لا يكون بالعرض ولا بالطبع، فاذن يكون بالارادة، وكل فعل يصدر عن فاعل والفاعل يعرف صدوره عنه و يعرف انه فاعله، فان ذلك الفعل صدر عن عمله، وكل فعل صدر عن ارادة فمبدأ تلك اما ان يكون علما جازما او ظناً او تخيلا، ولا يجوز ان يكون فعل واجب الوجود بحسب الظن او التخيل، فان ذلك يكون لغرض زائد و يكون معه انفعال، فان الغرض يؤثر في ذي الغرض وهو ينفعل عنه.

وقد مر ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع جهاته، فاذن يجب ان

يكون ارادته للاشياء علمه بها لا غير، فهذه هي الارادة الخالية عن الشين والانفعال ولا مقابل لها الا النفي المحض.

ولما كان فهم الجمهور لا يصل الى الارادة بهذا المعنى بل الى النحو الذي في الحيوان وضده الكراهة و يكون حادثا عند حدوث المراد، جعلها عليه السلام من صفات الافعال ومن الصفات الاضافية المتجددة كخالقية زيد ورازقيته، حذراً عن كونه تعالى محلاً للحوادث[1] ــ لو كانت الارادة الحادثة من صفات الذات ــ وهي كالعلم الحادث الذي هو اضافة عالميته تعالى بالحوادث الكونية وهي اخيرة مراتب علمه تعالى.

الحديث الثاني
وهو السادس والتسعون والمائتان

«محمد بن ابي عبدالله عن محمد بن اسمعيل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن علي بن اسباط عن الحسن بن الجهم عن بكير بن اعين» مشكور مات على الاستقامة، روى الكشي عن حمدويه عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير والفضل وابراهيم بن محمد الاشعري: ان الصادق عليه السلام قال فيه بعد موته: لقد انزله الله بين رسوله وامير المؤمنين عليهما السلام[2].

«قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: علم الله ومشيئته هما مختلفان او متفقان؟ فقال: العلم ليس هو المشيئة، الا ترى انك تقول: سافعل كذا ان شاء الله ولا تقول سافعل كذا ان علم الله؟ فقولك: ان شاء لله، دليل على انه لم يشأ، فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء، وعلم الله السابق للمشيئة».

الشرح

المشيئة مهموزة الارادة، وقد شئت الشيء اشاؤه. فرق عليه السلام بين علم الله ومشيئته بوجهين: احدهما ان الانسان يقول: سافعل كذا ان شاء الله ولا يقول سافعل كذا

١ــ للحادث ــ ط.

٢ــ عن الفضل وابراهيم ابني محمد الاشعريين قالا ان اباعبدالله عليه السلام لما بلغه وفاة بكير بن اعين قال: اما والله لقد انزله الله بين رسول الله وامير المؤمنين صلوات الله عليهما «كش».

ان علم الله، والثاني ان قولك :ان شاء الله، يدل بمفهومه على انه لم يشأ في الواقع اولم يكن لنا علم بانه شاء، مع علمنا بانه عالم بكل شيء و بانه اذا شاء شيئا كان الذي شاء كما شاء.

فظهر ان علمه غير مشيئته وان علمه الازلي سابق للمشيئة، لكن يجب ان يعلم ان لله مشيئة ازلية اجمالية هي عين ذاته وعين علمه الازلي الاجمالي و بتلك المشيئة شاء كل خير ومصلحة ونظام في العالم، ومن الخيرات التي في العالم ما يلزمها شرور قليلة لو لم توجد لاجلها كان يلزم حينئذ شرور كثيرة، فهذه الشرور والافات التي في عالمنا هذا داخلة في مشيئة الله الازلية بالعرض وعلى سبيل التبع لا بالذات وعلى سبيل القصد الاول.

فكما ان لعلمه تعالى مراتب فكذا لارادته ومشيئته[1]، وهذا الفرق الذي ذكره عليه السلام بين العلم والمشيئة ليس في وجودهما السابق الازلي بل في مفهوميهما او في بعض متعلقاتها واكوانهما التفصيلية. والله اعلم.

الحديث الثالث
وهو السابع والتسعون والمائتان

«احمد بن ادريس عن محمد بن عبدالجبار عن صفوان بن يحيى قال: قلت لابي الحسن عليه السلام: اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق، قال: فقال: الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، واما من الله تعالى فارادته احداثه لا غير[2]، لانه

١ــ قال القيصري في شرحه لفصوص في الفص الادمي: مشيئة الله تعالى عبارة عن تجليه الذاتي والعناية السابقة لايجاد المعدوم او اعدام الموجود، وارادته عبارة عن تجليه لايجاد المعدوم، فالمشيئة اعم من وجه الارادة، ومن تتبع مواضع استعمالات المشيئة والارادة في القرآن يعلم ذلك، وان كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر، اذ لافرق بينهما فيها.

وقال في الفص الشيء: المشيئة متعلقة بالفيض الاقدس كما قال الله تعالى: الم تر الى ربك كيف مدّ الظل، اي الوجود الخارجي، ولوشاء لجعله ساكناً، اي منقطعاً متناهياً، والارادة متعلقة بالفيض المقدس كما قال: انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون. انتهى.

قال صاحب الوافي: الفرق بين المشيئة والارادة بالكلية والجزئية والتقدم والتأخر. انتهى.

قال بعض المتأخرين: الفرق بين المشيئة والارادة: ان المشيئة الى ماهية المعلول والارادة بالنسبة الى وجوده، وايضاً: المشيئة هي العزم الكلي المتعلق بالفعل، والارادة هي العزم الجزئي.

٢ــ لاغير ذلك (الكافي).

لا يروّي ولا يهم ولا يتفكر، وهذه الصفات منفية عنه تعالى وهي صفات الخلق، فارادته [١] الفعل لا غير ذلك يقول له: كن فيكون، بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما لا كيف له».

الشرح

يبدو، اي يظهر، والروّية التفكر، والهمة القصد، الارادة فينا كيفية نفسانية تحدث عقيب تصور الشيء الملائم والتصديق بثبوته ونفعه تصديقا علميا او جهلياً او ظنياً او تخيلياً راجحاً، وربما يحصل ذلك التصديق الراجح بعد تردد واستعمال روية، فاذا بلغ حد الرجحان وقع العزم الذي هو الارادة، فاذا حصلت الارادة، سواء كانت مع شوق حيواني كالشّهوة او الغضب ام لا، يصدر الفعل لا محالة و يبدو في الوجود صورته.

واما ارادة الله الحادثة فليست صفة له، لاستحالة حدوث صفة او كيفية في ذاته، فهي ليست الا اضافة احداثه لامر كائن لا غير، لتعاليه عن الرو ية والهمة والفكر، لما علمت ان هذه منفية عنه لكونها صفات المخلوقين، وكما لا مثل لذاته لا شبه لصفاته، بل صفاته الحقيقية ذاته.

فارادة الله المتجددة هي نفس افعاله المتجددة الكائنة الفاسدة، فارادته لكل حادث بالمعنى الاضافي يرجع الى ايجاده [٢] وبمعنى المرادية ترجع الى وجوده، وهذا كعلمه الحادث التفصيلي، فانه بالمعنى الاضافي اي العالمية يرجع الى ايجاد الحادث لا غير، وبمعنى ما به العلم والانكشاف يرجع الى وجوده لا غير.

وقوله عليه السلام: يقول له كن فيكون بلا لفظ ... الى اخره، دال على ان قوله تعالى وكلامه عبارة عن ايجاده لشيء، فان «كن» كلمة وجودية مشتقة من الكون وهو الوجود وعبّر بها عن الاقتضاء الذاتي والتوجه الالهي لوجود الشيء، والذي بمنزلة المخاطب في توجه هذا الامر التكويني وتعلق هذا الخطاب الايجادي امّا في الكائنات الزمانية، فالمواد والقوابل المستعدة، واما في العقول والارواح السابقة، فالماهيات والاعيان الثابتة.

١ــ فارادة الله (الكافي).

٢ــ بارادته لكل حادث، فبالمعنى الاضافي يرجع الى ايجاد الحادث لاغير ــ ط .

الحديث الرّابع
وهو الثامن والتسعون والمائتان

«علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينة عن ابي عبدالله عليه السلام قال: خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشيئة».

الشرح

نحن اذا فعلنا شيئاً بقدرتنا واختيارنا فاردناه اولاً ثم فعلناه بسبب الارادة، فالارادة نشأت من انفسنا بذاتها لا بارادة اخرى، والّا لتسلسل الامر الى ما لا نهاية فالارادة مرادة لذاتها والفعل مراد بالارادة، وكذا الشهوة في الحيوان مشتهاة لذاتها لذيذة بنفسها وسائر الاشياء كالاكل الهنيء والشرب المرئ والنكاح البهيّ لذيذة مرغوبة بالشهوة.

فعلى هذا المثال حال مشيئة الله المخلوقة وهي نفس وجودات الاشياء، فان الوجود خير ومؤثر لذاته ومجعول بنفسه والاشياء بالوجود موجودة والوجود مشيء بالذات والاشياء مشيئة بالوجود.

كما ان الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالشدة والضعف والكمال والنقص، وكذا الخيرية والمشيئة والخير الّذي في الصّلوة غير الخير الذي في الصوم والخير الذي في الروح والعقل غير الخير الذي في الجسم والطبع، وليس الخير المحض الذي لا يشوبه شَرّ إلّا الوجود البحت الذي لا يمازجه عدم ونقص وهو ذات البارئ جل مجده، فهو المراد الحقيقي والارادة المحضة يطلبه جميع الاشياء طبعاً وارادة.

قال ابو علي بن سينا: هو عاشق لذاته وذاته مبدأ كل خير ونظام، فيكون نظام الخير في الاشياء معشوقاً له في القصد الثاني، والخير بالحقيقة هو كمال الوجود وهو واجب الوجود بالذات والشر هو عدم ذات الكمال[1].

الحديث الخامس
وهو التاسع والتسعون والمائتان

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن محمد بن عيسى عن المشرقي حمزة بن

١ــ الفصل الخامس من المقالة الثامنة من قسم الالهيات مع تصرف.

المرتفع عن بعض اصحابنا قال: كنت في مجلس ابي جعفر عليه السلام اذ دخل عليه عمرو بن عبيد فقال له: جعلت فداك قول الله تعالى: ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى[1] ما ذلك الغضب فقال ابو جعفر عليه السلام: هو العقاب يا عمرو، انه من زعم ان الله قد زال من شيء الى شيء فقد وصفه صفة مخلوق وان الله تعالى لا يستفزه شيء فيغيره».

الشرح

استفزه اي استخفه وازعجه من مكانه، فقال: افززته اي افزعته وازعجته وطيرت فؤاده.

وليس في الاول تعالى انفعال وحدوث امر في ذاته والّا لكانت فيه قوة امكانية فيتركب ذاته من قوة وفعل وهو محال، بل هو فعل محض بلا قوة ووجوب بلا امكان، وهذه الانفعالات والتغيّرات التي تنسب اليه تعالى كلها باطلة، فانه لا يغيره شيء ولا ينفعل عن شيء فيزعجه فيغضب او يكره، فلو كان يغضب فيجب ان يكون ابداً غضباناً لانه يكون ابداً عالماً.

والغضب فينا حالة انفعالية شبه المرض معها ثوران دم القلب ارادة للانتقام وغايته تشفي النفس عن الم الغيظ، والله متعال عن الانفعال مطلقا، فغضب الله على قوم نزول عقابه وعذابه عليهم وهو من تبعات افعالهم ولوازم سيئاتهم لا غير.

الحديث السادس
وهو ثلاث مائة

«علي بن ابراهيم عن أبيه عن العباس بن عمرو عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي سئل ابا عبدالله عليه السلام فكان من سئواله: ان قال له فله رضاءوسخط فقال ابو عبدالله عليه السلام: نعم! ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك ان الرضا حال يدخل عليه فينقله من حال الى حال لان المخلوق اجوف مُعتَمِلٌ مركب، للاشياء فيه مدخل، وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لأنه واحد واحدي الذات واحدي المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير شيء يتداخله فيهيّجه و ينقله من حال الى حال لأن ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين».

١ــ طه ٨١.

الشرح

معتمل من اعتمل اي اضطرب في العمل، هاج الشيء يهيج هيجاناً اي ثار وانبعث، ويهيّجه غيره اي يثيره و يبعثه.

كما ان لعلم الله وارادته مراتب بعضها ازلي واجب الوجود ولا ضد له ولا شوب ولا نقص و بعضها حادث، وكذلك لرضاه مراتب:

فمنها: رضاً ازلّي هو عين ذاته لا يقابله سخط ولا يمازجه شوب، وهو كونه بحيث يصدر عنه الاشياء موافقاً لعلمه بها على افضل وجه واتمه.

ومنها: ملك مقدس روحاني هو رضوان الله بالفعل، اذ وجوده عين الرضاء من الله، وكذا كل جوهر عقلي لا يشوبه شر ومعصية وكان فعله طاعة لله.

ومنها: ثواب الله والجنة و يقابله سخط الله والنار.

اذا ثبت هذا فظهر انّ رضاء الله ليس كما يوجد في المخلوقين، لان رضاء المخلوق حال يدخل نفسه من خارج فينقله من حالة التي هي عدم رضاه او سخطه الى حالة اخرى تقابلها هي الرضاء، وامّا رضاء الله فكما ذكرا ما وجود ذاته واما فعله، كرضوان والجنة، او اضافة ثوابه ورحمته و يقابله سخطه وعقابه، وكل نعيم ولذة وراحة من اثار رحمة الله وكل الم وعذاب وغصّة فمن اثار غضبه وهو قوله: ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى.

ولكن يجب ان يعلم انّ الرحمة ذاتية والغضب عرضي، فلولا الكفر والمعصية لم يكن غضب ولم يخلق جحيم كما دل عليه قوله: ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي[1].

وقوله عليه السلام: لان المخلوق اجوف الى قوله: واحدي المعنى، بيان للسبب اللمّي في كون المخلوق ممّا يجوز ان يرد عليه حال يدخله و يغيره وهو ينفعل عنها بخلاف الخالق، وذلك لان كل مخلوق جسماني فيه امر عدمي هو جهة فقره وحاجته و يقال له الامكان والقوة الاستعدادية، ولكونه امراً عدمياً نسبياً لا يقوم بنفسه فيحتاج الى ما يقوم به وهو الصّورة.

فكل صوره جسمانية لها مادة عدمية بها تقبل كل ما يرد عليها من الاحوال، ولو كانت الصورة مجرّدة بلا مادة لم تقبل شيئاً اخر اصلا ولم يتغيّر من حالٍ الى حال، فكلّ مخلوق جسماني اجوف معتمل مركّب. امّا كونه اجوف فلاشتمال صورته على امر عدمي

١ــ طه ٨١.

خـال في ذاتـه عن كلّ صفة وحلية الا قبول الاشياء وامكانها، وامّا كونه معتملاً فانه مما يتغير و يـضطرب، وامّا كونه مركباً لتركبه من القوة والفعل ومن المادة التي بها بالقوة والصّورة التي بها بالفعل.

واما الخالق جلّ اسمه فقد علمت انّه محض حقيقة الوجود الّذي لا اتم منه بلا شوب امـكان ونقص، فهو واحد لا مثل له ولا شريك، وهو احدي الذات لا جزء له بوجه واحدي الصفة اذ ليست صفاته غير ذاته.

فـثبت بالبرهان انّه لا توجد له حالة حادثة، فرضاه وسخطه الحادثان ليسا الّا ثوابه وعـقـابـه كما علمت، من غير تغير في ذاته ولا في صفاته الحقيقية، لانّ ذلك من صفة المخلوقين ذوي الـنـفـوس الـنـاقـصـة المحتـاجـة في اسـتـكـمـالها الى الابدان الكائنة المستحيلة المنقلبة في الاحوال.

الحديث السابع
وهو الحادي وثلاث مائة

«عـدة مـن اصـحـابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام قال المشيئة محدثة[١]».

[جملة القول في صفات الذات وصفات الفعل: ان كل شيئين وصفت الله بهما وكانا جميعاً في الوجود فذلك صفة فعل وتفسير هذه الجملة: انك تثبت في الوجود ما يريد وما لا يريد ومـا يـرضـاه وما يسخطه وما يحب وما يبغض فلو كانت الارادة من صفات الذات مثل العلم والـقـدرة كـان مـا لا يـريد ناقضاً لتلك الصفة. ولو كان ما يحب من صفات الذات كان ما يـبـغـض نـاقـضـا لتلك الصفة. الا ترى انا لا نجد في الوجود ما لا نعلم و نقدر[٢] عليه وكذلك صفات ذاته الازلي لسنا نصفه بقدرة وعجز وذلّة ويجوز ان يقال: يحب من اطاعه و يبغض من عـصـاه و يـوالي من اطاعه و يعادي من عصاه وانه يرضى و يسخط و يقال في الدعاء: اللهّم ارض عني ولا تـسـخـط عليّ وتولّني ولا تعادني ولا يجوز ان يقال: يقدر ان يعلم ولا يقدر ان لا يـعـلـم و يقدر ان يملك ولا يقدر ان لا يملك و يقدر ان يكون عزيزاً حكيما ولا يقدر ان لا يكون

١ــ قال ابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني: ــ ط.
٢ــ يعلم ومالا يقدر (الكافي).

عزيزا حكيما و يقدر ان يكون جوادا ولا يقدر ان لا يكون جوادا و يقدر ان يكون غفورا ولا يقدر ان لا يكون غفورا ولا يجوز ايضاً ان يقال: اراد ان يكون ربا وقديما وعزيزا وحكيما ومالكا وعالما وقادرا لان هذه من صفات الذات والارادة من صفات الفعل. ألا ترى أنه يقال انه تعالى[1] أراد هذا ولم يرد هذا وصفات الذات تنفي عنه بكل صفة منها ضدّها يقال: حيّ وعالم وسميع و بصير وعزيز وحكيم غني ملك حليم عدل كريم؛ فالعلم ضده الجهل والقدرة ضدها العجز والحيوة ضدها الموت والعزة ضدها الذلة والحكمة ضدها الخطأ وضد الحلم العجلة والجهل وضد العدل الجور والظلم].

الشرح

ذكر الشيخ رحمه الله في هذا الحديث قاعدة علمية بها يعرف الفرق بين صفات ذاته تعالى وصفات افعاله وهي: ان كل صفة وجودية لها مقابل وجودي فهي من صفات الافعال لا من صفات الذات، لان صفات الذاتية كلّها ممّا لا ضد له كما علمت، فكذلك كلّما هو عين ذاته.

وهذا قانون جلي في معرفة صفات الذات وصفات الفعل، ثمّ فسره ومزجه[2] بذكر الامثلة المخصوصة المندرجة تحت الجملة، فانّك[3] اذا قلت: هذا ما يريد الله وهذا ما يكرهه او لا يريده، فلو كان مثل هذه الارادة من صفات الذات كالعلم والقدرة كان مقابله ناقضا للذّات الاحدية فكان في الوجود ما هوضّد له تعالى، وكذلك تثبت في الوجود ما يرضاه كالايمان والطاعة وما لا يرضاه بل يسخطه كالكفر والمعصية.

فلو كان هذا الرضاء صفة ذاتية له تعالى كان السخط المقابل له ناقضا لتلك الصفة، فكان في الوجود ما هوضد له تعالى، وكذا الحكم فيما يحب وما يبغض ونظائرهما كاللطف والقهر والتوفيق والخذلان والولاية والعداوة وغيرها من الصّفات المتقابلة الواقعة في الوجود بكلا الطرفين، بخلاف الصّفات الالهية التي ليس لها مقابل في الوجود وانّ مقابلها ليس الا النّفي المحض والممتنع بالذّات وهي كعلم الله وقدرته.

فان علمه متعلّق بكلّ شيء وليس في الوجود ما لا يكون معلوما له تعالى، وكذا

١ــ يقال اراد (الكافي).

٢ــ شرحه. النسخة البدل.

٣ــ بانك ــ م ــ د.

قدرته متعلقة بكل شيء موجود وليس في الوجود مالا يكون مقدوراً له تعالى، وهكذا حكم جميع صفاته الذاتية والازلية، ولهذا لا يجوز ان يقال له علم و جهل او قدرة وعجز او حكمة وسفه او عزة وذلة، ويجوز ان يقال له رضاء وسخط وله ولاية وعداوة بالقياس الى امرين مختلفين كما في القرآن قوله: لقد رضى الله عن المؤمنين [١]، وقوله: سخط الله عليهم [٢]، ولا يرضى لعباده الكفر [٣]، وقوله: الله ولي الذين امنوا [٤]، وقوله: فانّ الله عدو للكافرين [٥]، وفي الادعية المأثورة: اللهم ارض عني ولا تسخط عليّ وتولّني ولا تعادني.

وقوله: ولا يجوز ان يقال يقدر ان يعلم الى قوله: غفوراً، اشارة الى وجه اخر في بيان الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل، وهو ان القدرة صفة ذاتية تتعلق بالممكنات لا غير، ونسبتها بما هي قدرة الى طرفي الشيء الممكن على السواء، فلا تتعلق بالواجب ولا بالممتنع، فكل ما هو صفة الذات فهو ازلي غير مقدور، وكلّما هو صفة الفعل فهو ممكن مقدور، وبهذا يعرف الفرق بين الصفتين.

فاذن نقول: لما كان علمه تعالى بالاشياء ضرورياً واجباً بالذات وعدم علمه بها محالاً ممتنعاً بالذات، فلا يجوز ان يقال: يقدر ان يعلم ولا يقدر ان لا يعلم، لان احد الطّرفين واجب بالذات والاخر ممتنع بالذات ومصحّح المقدورية هو الامكان، وكذا الكلام في صفة الملك والعزة والحكمة والجود والمغفرة والغفران وغيرها [٦] من صفات الذّات كالعظمة والكبرياء والجلال والجمال والجبروت وامثالها، وهذا بخلاف صفات الفعل، فانّه يجوز ان يقال انّه يقدر ان يثيب و يعاقب و يقدر ان لا يثيب ولا يعاقب و يقدر ان يحيي و يقدر ان يميت و يقدر ان يهدي و يقدر ان يضل وهكذا في سائر صفات الافعال، فمن هذا السبيل يعلم الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل.

واعلم ان النُسخ ههنا مختلفة، ففي بعضها يوجد في بعض الفقرات الثانية بدل يقدر

١ــ الفتح ١٨.

٢ــ المائدة ٨٠.

٣ــ الزمر ٧.

٤ــ البقرة ٢٥٧.

٥ــ البقرة ٩٨.

٦ــ والمغفرة وغيرها ــ م ــ د.

ان لا يكون، لا يقدر ان يكون، وفي بعضها لا يقدر ان لا يكون، والظاهر انّ المراد واحد كما ذكرنا.

وقوله : ولا يجوز ان يقال، اراد ان يكون رباً الى قوله : قادراً، وجه اخر للفرق، وذلك انه لما كانت الارادة فرع القدرة لانّها عبارة عن الاختيار من احد طرفي المقدور والعزم عليه لاجل تحقق الداعي، فما لا يكون مقدوراً لا يكون مراداً، وقد علمت ان الصفات الذاتية غير مقدورة فهي غير مرادة ايضاً، ولكونها غير مرادة وجه اخر وهو قوله : لانّ هذه من صفات الذّات والارادة من صفات الفعل، معناه : ان الارادة لكونها من صفات الفعل فهي حادثة وهذه الصفات يعني الربوبية والقدم والعزة والحكمة والملك والعلم والقدرة ونُحوها لكونها من صفات الذات فهي قديمة، ولا يؤثر الحادث في القديم فلا تعلق للارادة بشيء منها، وقوله : الا ترى انّه يقال اراد هذا ولم يرد هذا؟ توضيح لكون الارادة لا تتعلق بالقديم، بان ارادة شيء مع كراهة ضدّه، والقديم لا ضدّ له.

ثم اشار رحمه الله الى قاعدة كلّية كالنتيجة لما سبق من الكلام وهي ان صفة الذات هي التي ضدها منتف في الواقع كما قال : وصفات الذات تنفي عنه بكل صفة منها ضدّها، اي صفات الذات هي التي تنفي ثبوت كل واحدة منها له تعالى ضدّها عنه تعالى ازلاً وابداً كالحيوة مثلا، فانها تقتضي نفي ضدّه الذي هو الموت عنه تعالى ضرورة ازلية، وكالعلم فانّ ضده وهو الجهل منفي عنه تعالى ازلاً وابداً وهكذا فيما عدّده من الصفات، وهذا بخلاف صفات الفعل حيث لا يقتضي ثبوت شيء منها له تعالى نفي ضدّها عنه تعالى دائما.

تنبيه عرشي

ومما يجب ان يعلم ان من الصّفات ما يشمل الذات والفعل والاضافة كالعلم مثلا فان من علمه ما هو عين ذاته كعلمه الاجمالي، ومنه ما هو عين فعله كعلمه التفصيلي بهويّات الاشياء الموجودة عنده، ومنه ما هو اضافة اشراقية علمية لذوات الاشياء، اذ الحق يعلم الاشياء بعين ما يعلم به ذاته لا بامر اخر، والعلم حقيقة واحدة لها مراتب اجمال وتفصيل، فكونه عين ذاته لا ينافي كونه صفة ذات اضافة في بعض الاشياء واضافة محضة في بعضها وصورة حادثة في بعضها، فكل صفة تكون حالها كذلك لكانت من صفات الذات و الفعل جميعاً، فكان الذي منها في الذات حكمه حكم تلك الصفات الذاتية من انّها لا ضد لها في الوجود ولا ند ولا شبه ولا حدّ ولا برهان عليها وسائر احكام الذات الالهية، لانّها موجودة

بذلك الوجود الواجبي الاحدي، والذي منها في الافعال كان حكمه حكم صفاتها من قبول التّضاد والحدوث والزوال وغير ذلك .

و بالجملة يكون في القديم قديما وفي الحادث حادثا، وكثير من الناس لما نظروا في بعض الصّفات ورأوا فيها اثار الحدوث حكموا بان الله تعالى محلّ الصفات الحادثة وضلّوا ضلالاً بعيداً، وذلك لقصور فهمهم عن ادراك الوحدة الجمعية في الوجود وصفاته الكمالية.

اذا عرفت هذا فنقول : انّ ارادة الله ومشيئته يمكن اخذها واعتبارها على وجه تكون من صفات الذات والفعل جميعاً و يكون في القديم قديماً وفي الحادث حادثاً، كالعلم الاجمالي والتفصيلي، وتكون الارادات الفعلية تفاصيلاً للارادة الذاتية الاجمالية، ولعلّ الّذي وقع في هذا الحديث وغيره من ان المشيئة حادثة وانّ الارادة الذّاتية الاجمالية من صفات الفعل، انّما وقع بحسب مرتبتها التفصيلية الواردة في الآيات القرآنية او بحسب ما يصل اليه فهم الجمهور كما اومأنا اليه.

باب حدوث الاسماء

وهو الباب الخامس عشر من كتاب التوحيد
وفيه اربعة احاديث:
الحديث الاول
وهو الثاني وثلاث مائة

«علي بن محمد عن صالح بن ابي حماد» ابي الخير الرازي، واسم ابي خير زاد به وهو بالزاي والدال المهملة والباء المنقطة تحتها نقطة هكذا في «صه» وفي الايضاح : زاذو به بالزاي والذال المعجمة و بعدها واو و بعدها باء[1]، لقى ابا الحسن العسكري. قال النجاشي : وكان امره متلبساً يعرف و ينكر، وقال ابن الغضائري : انه ضعيف.

وروى الكشي عن علي بن محمد القتيبي قال : سمعت الفضل بن شاذان يقول في ابي الخير: وهو صالح بن ابي سلمة بن حماد الرازي كما كنّى، وقال علي : كان ابو محمد الفضل يرتضيه ويمدحه ولا يرتضي ابا سعيد الا دمي و يقول : هو احمق، والمعتمد عندي

١ـ بعدها ياء «نضد الايضاح».

التوقف فيه لتردد النجاشي وتضعيف ابن الغضائري له «صه» وقال الشيخ في الفهرست: له كتب روى عنه سعد بن عبدالله واحمد بن ابي عبدالله.

«عن الحسين بن يزيد» بن محمد بن عبدالملك النوفلي نوفل النخع مولاهم كوفي، ابو عبدالله كان شاعراً اديباً وسكن الري ومات بها وقال قوم من القميين: انه غلا في اخر عمره، والله اعلم. قال النجاشي: وما رأينا له رواية تدل على هذا، وامّا عندي، اتوقف في روايته لمجرّد ما نقل عن القمّيين وعدم الظّفر بتعديل الاصحاب له «صه».

«عن الحسن بن علي بن ابي حمزة»، واسم ابي حمزة سالم البطائي[1] مولى الانصار ابو محمد واقف، قال الكشي: حدثني محمد بن مسعود قال.: سئلت علي بن الحسن بن فضال عن الحسن بن علي بن ابي حمزة البطائي[1] قال: كذّاب ملعون رُويت عنه احاديث كثيرة وكتبت عنه تفسير القرآن من اوّله الى اخره، الّا اني لا استحل ان اروي عنه حديثاً واحداً، وحكى ابو الحسن حمدويه بن نصير عن بعض اشياخه انّه قال: الحسن بن علي بن حمزة رجل سوء.

قال ابن الغضائري: انّه واقف بن واقف، ضعيف في نفسه وابوه اوثق منه، وقال علي بن الحسن بن فضال: انّي لاستحيي من الله ان اروي عن الحسن بن علي، وحديث الرّضا عليه السلام فيه مشهور «صه» وقال النجاشي: رأيت شيوخنا يذكرون انه كان من وجوه الواقفة، له كتب وكان ابوه قائد ابي بصير، وفي الفهرست: روى عنه احمد بن ميثم.

«عن ابراهيم بن عمر عن ابي عبدالله عليه السلام قال: ان الله تبارك وتعالى خلق اسماً بالحروف غير مصوّت و باللّفظ غير منطق و بالشخص غير مجسّد و بالتشبيه غير موصوف و باللّون غير مصبوغ منفي عنه الاقطار ومبعد عنه الحدود ومحجوب عنه حس كل متوهم، مستتر غير مستور فجعله كلمة تامة على اربعة أجزاء معا ليس منها واحد قبل الآخر، فاظهر منها ثلاثة اسماء لفاقة الخلق اليها وحجب واحدا منها[2] وهو الاسم المكنون المخزون، فهذه الاسماء التي ظهرت؛ فالظاهر هو الله تبارك وتعالى وسخّر سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء اربعة اركان فذلك اثني عشر ركنا ثم خلق لكلّ ركن منها ثلاثين اسماً فعلا منسوبا اليها فهو: الرحمٰن الرحيم الملك القدوس الخالق البارئ المصور الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم

١ـ البطائني «صه».

٢ـ منها واحداً (الكافي).

العليم الخبير السميع البصير الحكيم العزيز الجبّار المتكبر العلي العظيم المقتدر القادر السلام المؤمن المهيمن البارئ المنشئ البديع الرفيع الجليل الكريم الرازق المحيي المميت الوارث. فهذه الاسماءِ وما كان من الاسماءِ حتى تتم ثلاثمائة وستين اسما فهي نسبة لهذه الاسماءِ الثلاثة وهذه الاسماء الثلاثة اركان وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الاسماءِ الثلاثة وذلك قوله تعالى: قل ادعوا الله وادعوا الرّحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى»[1].

الشرح

هذا من الاحاديث المشكلة ونحن نستعين بفضل الله في حلّه فنقول مستمّداً بلطفه واحسانه:

ان لله تعالى اسماءِ وصفات كلها مع كثرتها وتفصيلها غير زائدة على ذاته، ولا هي اجزاء ذاته ليلزم النقص او التركيب، وليس المراد بالاسم ههنا هو اللفظ بل المعنى الكلّي كمفهوم العالم والقادر والمريد، والفرق بين الاسم والصفة بوجه كالفرق بين العرضي والعرض او بين الفصل والصورة، فالابيض مثلا اذا اخذ مطلقا لا بشرط شيء فهو عرضي محمول واذا اخذ بشرط لا بشيء كان عرضاً غير محمول وكذا الناطق بمثل هذين الاعتبارين فصل وصورة، وكذلك الاسماء الالهية اسماء باعتبار وصفات باعتبار.

فالاسماء كالحيّ والعالم والقادر والمريد والسميع والبصير، والصفات كالحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر، الّا انّها بكلا الاعتبارين عين الذات الاحدية اذا كانت حقيقة وجودية.

واما السلبيات والاضافيات فمباديها سلوب واضافات خارجة كالفردية والقدوسية والاولية والمبدائية، والاسماء المشتقة كالفرد والقدوس والاول والمبدأ صادقة عليه ويجمعها الالهية ولكل منها حظ من الوجود، لان الوجود لعموم شأنه[2] يعرض العدم والمعدوم ايضا من وجه وهي اوّل كثرة وقعت في الوجود وليست قادحة في احدية الذات كما مر مراراً، اذ ليست عارضة لذاته كما زعمته الصّفاتية، ولا مقوّمة له ولا حادثة في ذاته كما عليه جماعة، ولا موجودة في انفسها ليلزم تعدد القدماء، بل هي في انفسها لا موجودة ولا معدومة ولا قديمة ولا حادثة ولا مجعولة ولا لا مجعولة ايضاً، بل جعلها تابع لجعل الوجود ولا جعلها تابع للاجعل

١ــ الاسراء ١١٠.

٢ــ نشأته ــ النسخة البدل.

الوجود الالهي، فهي مع القديم قديم و مع الحادث حادث، ومن هنا يعلم ان المراد بان الاسم عين المسمّى ما هو؟

وقد يقال الاسم للصفة باعتبار ما ذكرنا، اذ الّذات مشتركة بين الاسماء كلها والتكثّر فيها بسبب تكثر الصفات، وذلك باعتبار شئونه الالهية ومعانيه الغيبية التي هي مفاتيح الغ ب، وبها يصحح علمه تعالى بالاشياء كلّها بنحو من التفصيل في اجمال الهو ية الالهية.

اذ الوجود كما علمت بسيط احدي الذات ولهذا قال: وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو[١]، ولم يقل وفيه مفاتح الغيب ولاوله ولاومنه ليدل على انّها غير داخلة ولا عارضة ولا صادرة، لانها ليست مجعولة، وانّما هي معان معقولة في غيب الوجود الحق تعالى يتعين بها شئون الحق وتجليّاته واطواره، وليست بموجودات عينية ولا داخلة في الوجود اصلا.

فهي موجودة في العقل تارة وفي العين اخرى لا بالاستقلال، لكن لها الحكم والا ثر فيما له الوجود العيني كما اشار اليه الشيخ المحقق محي الدين الاعرابي الحاتمي الاندلسي في الفص الادمي من فصوص الحكم بقوله: اعلم انّ الامور الكلية وان لم يكن لها وجود في عينها فهي معان معقولة[٢] بلا شك في الذهن، فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني ولها الحكم والا ثر في كل ما له وجود عيني، بل هي عينها لا غيرها، اعني اعيان الموجودات العينية، ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها، فهي الظّاهرة من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليها، فاستناد كل موجود عيني لهذه الامور الكلية التي لا يمكن دفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين، وجوداً تزول به عن ان تكون معقولة. انتهى.

ثم نقول: كما انّ الوجود حقيقة واحدة لها مرتبة كاملة احدية الهية ولها مراتب اخرى امكانية نازلة، هي رشحات فضله وَجوده، وكذلك ما يتبعها و يلزمها من الصفات الذاتية والاسماء كالعلم والقدرة وغيرهما، والوجودات الامكانية انّها لزمها الامكان والحاجة لاجل نقصاناتها وقصوراتها بالضرورة عن درجة الوجود الواجبي، اذ التابع والمعلول كيف يساوي المتبوع والعلة وهي متفاوتة المنازل في الشدة والضعف والكمال والنقص والقرب والبعد من ينبوع الوجود ونور الانوار؟ ولكل مرتبة ايضاً معان معقولة مناسبة من جنس

١ـ الانعام ٥٩.

٢ـ فهي معقولة معلومة «فصوص».

الاسماء والصفات، وكل ما هو اقرب من نور الانوار كان له من الاسماء والصّفات ما هو اقرب و انسب من صفاته تعالى واسمائه.

وقد علمت انّ الاسم بوجه عين المسمى، وعلمت ايضاً ان العلم والعالم من جملة اسمائه وصفاته الحقيقية، والعلم حقيقة واحدة مشتركة قد يكون واجباً بالذات وقد يكون جوهراً عقليا وقد يكون ذات اضافة وقد يكون اضافة محضة.

فعلى هذا لو اطلق على جوهر عقلي عاقل لذاته ولما بعده كالعقل الاوّل انه اسمه العليم لم يكن بعيداً، وعلى هذا الوجه جرت عادة الصّوفية بانّهم يقولون لبعض الممكنات انّه اسم كذا ولبعض اخر انه اسم كذا اطلاقا لاسماءِ الله تعالى على مظاهرها، فيقولون: هذا هو الاسم الهادي كالملك وهذا هو الاسم المضل كابليس اللعين، و يقولون لملك الحيوة وملك الموت انّهما اسماء المحي والمميت وعلى هذا القياس، فانّ للاسماءِ والصفات ثبوت جمعي للذات الالهية وهي متفرّقة في الممكنات، الا ان بعض الممكنات كالصّادر الاول لغاية قربه من الحق يكون له مظهرية جملة الصفات، فهو الاسم الجامع باعتبار ومظهر الاسم[1] «الله» باعتبار وليس لغيره من الممكنات هذه الجامعية للاسماءِ.

ثم نقول: ان للاشياءِ في الموجودية ثلاث مراتب:

الاولي الموجود الصرف الّذي لا يتعلق وجوده بغيره ولا يتقيّد بقيد وهو المسمى عند العرفاءِ بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذّات الاحديّة، وهو الّذي لا اسم له ولا نعت ولا يصل اليه معرفة ولا عقل، ولا وهم.

اذ كل ما له اسم ورسم فهو مفهوم من المفهومات الموجودة في العقل والوهم، وكل ما يتعلق به معرفة وادراك فله اشتراك وارتباط بغيره، والاول ليس كذلك لكونه قبل جميع الاشياءِ ولا يقبل الاشتراك ، فهو الغيب المحض والمجهول المطلق الاّ من قِبل اثاره ولوازمه.

والمرتبة الثانية الموجود المقيد بغيره والمحدود بحدّه المقرون بالماهية والعين الثابت، وهو ما سوى الحق الاوّل من الموجودات العالمية[2] كالعقول والنفوس والطبائع والاجرام الفلكيّة والعنصرية واعراضها.

والمرتبة الثالثة هو الوجود المنبسط المطلق الّذي ليس عمومه وشموله على سبيل

١ــ لاسم ــ م.

٢ــ العالية ــ م ــ ط.

الكلّية والاشتراك كالمعاني المعقولة بل على نحو اخر.

فانّ الوجود سواء كان مقيداً او مطلقا هو عين التحصّل والفعلية، والكلّي سواء كان منطقياً او عقلياً او طبيعياً يكون مبهماً يحتاج في تحصّله وتشخّصه الى انضمام وجود اليه، وليست وحدته عددية، اذ هو مع كل شيء بحسبه فلا ينحصر في حد معين ولا ينضبط بوصف خاص من القدم والحدوث والتقدم والتأخر والتجرد والتجسم والكمال والنقص والعلو والدنو، فهو مع القديم قديم ومع الحادث حادث ومع المجرد مجرّد ومع المجسم مجسّم ومع الجوهر جوهر ومع العرض عرض،مع انّه بحسب ذاته وسنخ حقيقته برئ عن هذه التعينات وانّه كما جرى على لسان صاحب الولاية التّامة: عين كل شيء لا بمزاولة[1]، وغير كل شيء لا بمزائلة، ومع المعقول معقول ومع المحسوس محسوس لانه ظل الله، واليه الاشارة في قوله تعالى: الم تر الى ربك كيف مدّ الظل ولو شاء لجعله ساكنا[2]، ولكونه عين كل شيء يتوّهم انّه كلّي وقد علمت بطلانه.

والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الا على سبيل التمثيل والتّشبيه، وبهذا يمتاز عن الوجود المقدّس الّذي لا يدخل تحت التمثيل والتشبيه وبهذا يصحح الايات الواردة في التشبيه، وكلما قيل في تمثيله تقريباً للافهام من وجه فهو تبعيد لها من وجه اخر كما قيل: ان نسبته الى الموجودات العالمية نسبته الهيولي الاولي الى الاجسام الشخصية والصور النوعية، او كنسبة البحر الى الامواج والتشكلات، او نسبة الكلي الطبيعي كجنس الاجناس الى الانواع والاشخاص المندرجة تحته الى غير ذلك من التمثيلات.

واعلم ايضاً ان هذا الوجود غير الوجود الانتزاعي الا ثباتي العام البديهي كما مر مراراً انه من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتبارية التي لا وجود لها الا في الذهن، والوجود الحقيقي بمراتبه الثلاث موجود في نفسه، اما بنفسه كاولال تعالى او بغيره كما سواه، والوجود الانتزاعي كسائر المفهومات الاعتبارية التي لا وجود لها الا باعتبار وانما هي عنوانات ذهنية للاشياء الموضوعة ليحكم العقل عليها باحكامها وخواصها، وهذا وان خفي على اكثر اصحاب البحوث من المتأخرين لكن القدماء من الحكماء وسائر المحققين من العرفاء شاهدون على ان

١ــ مع كل شيء لا بمقارنة «نهج».

٢ــ الفرقان ٤٥.

للوجود حقيقة عينية ، بل هو اصل الحقائق وان له مراتب ، ومن مراتبه ينشأ الماهيات والمفهومات .

قال بعض العرفاء[١] بعد ان بين الوجود بالمعنى الثالث ومثّله بالمادة بقوله : الوجود مادة الممكن والهيئة المهياة له بحكمة الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان في علمه مهيئة بهذه العبارة ، والعرض العام هو الضعيف اللاحق به عند تقيده بقيد الامكان و بُعده عن حضرة الوجود واسره في ايدي الكثرة . انتهى .

اراد بالعرض العام الوجود الذي بمعنى الموجودية النسبية ، و وصفه بالضعيف لانه ضعيف الوجود كسائر المعاني النسبية وهو نسبة تلحق الماهية الممكنة عند حصولها في العقل دون العين .

واعلم انه اطلق في عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الاول ، اي الحقيقة بشرط لا شيء والتنزيه لا المعنى الاخير ، والا يلزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفى على ذوي البصيرة ، وما اكثر ما ينشأ لاجل الاشتباه بين المعنيين من الضلالات والعقائد الفاسدة من الالحاد والاباحة والحلول والتشبيه واتصاف الحق تعالى بصفات الحادثات وصيرورته محل النقائص والافات[٢] .

فعلم ان التنزيه المحض والتقديس الصرف كما رآه المحققون من الحكماء والمحققون من اصحاب الشرائع والاسلاميين باق على الوجه المقرر المبرهن عليه بلا شك وريب ، بعد ان يعرف الفرق بين مراتب الوجود على ما اوضحناه كما قيل :

١ــ هو صدر الدين القونوي قدس سره .

٢ــ قال فاضل الاصفهاني في حواشيه على الشوارق : اعلم ان الوجود قد يطلق و يراد به المعنى المصدري النسبي الذي هو من المعقولات الثانية التي لايكون وجوده الا في العقل . وقد يطلق و يراد به المعنى الحقيقي الذي هو من مبدأ الآثار ومنشأ الاحكام ، و يعبّر عن الاول بالوجود النسبي وعن الثاني بالوجود الحقيقي وهو حقيقة بسيطة شخصية . ثم اعلم ان الوجود الحقيقي قد يؤخذ بشرط لا ، والمراد سلب جميع التعينات والنقصانات ، وقد يؤخذ لا بشرط التعين ، وقد يؤخذ بشرط التعين . الثالث وجود الممكن والاول وجود الواجب تعالى والثاني امره ، وقد يعبر عنه بالوجود المطلق ، والمراد سلب جميع التقيدات حتى التقيد بالاطلاق و يعبّر عن الثاني بالوجود المطلق ايضاً والمراد التقيد بالاطلاق ، ولما قيل : ان الوجود المطلق هو الواجب توهم جمع كثير ان المراد هو الثاني وليس كذلك ، بل المراد هو الاول ، فمن قال بان الوجود لا بشرط التعين واللا تعين هو الواجب فقد اخطأ وضلّ ولم يفهم المراد بل عنه غفل ، فاستقم كما امرت فلا تكونن من الجاهلين .

من يدر ما قلتُ لم يخذل بصيرتهُ وليس يدريه الا من له البصر

والى هذه المراتب الثلاث اشار السمناني [1] في حاشيته على الفتوحات: الوجود الحق هو اللّه والوجود المطلق فعله والوجود المقيد اثره. لم يرد بالوجود المطلق، العام الانتزاعي، بل الفيض الانبساطي، واراد بالوجود المقيد وجود كل واحد من الممكنات كالعقل والنفس والفلك والانسان وغيرها، فان كلا منها مقيد محدود بماهية خاصة.

فاذا تحققت وتصورت لك هذه المراتب الثلاث علمت ان اول ما ينشأ من الذات الاحدية والوجود الحق الذي لا وصف له ولا نعت ولا اسم ولا رسم هو هذا الوجود المنبسط الذي يقال له الحق المخلوق به ونَفَس الرحمن، وربما يقال له حقيقة الحقائق وحضرة الاسماء ومرتبته الواحدية واحدية الجمع واسم الله، وهذه النشؤ والمنشئية ليست فاعلية ومفعولية ولا علية ولا معلولية، لانها تقتضي المباينة، والوجود سنخ واحد ذو مراتب، والمراتب الوجودية بحيث ينطوي بعضها في بعض و يحيط بعضها ببعض، وانما يتحقق الجاعلية والمجعولية بين الوجودات المقيدة باعتبار تعيناتها وامتيازاتها بالماهيات والاعيان الثابتة.

فالوجود الحق الاحدي من حيث الاسم [2] الله، المتضمن لسائر الاسماء على وجه الاجمال، منشأ لهذا الوجود المطلق، باعتبار وحدته الذاتية ليست كسائر الوحدات العددية او الجنسية او النوعية او غيرها و باعتبار اتصافه بسائر الاسماء الالهية المندرجة في الاسم [2] الله الموسوم بالمقدم الجامع وامام الائمة، و بواسطته يؤثر في الاشياء بوجوداتها الخاصة التي لا تزيد على الوجود المطلق [3] المنبسط، كالحروف والكلمات الانسانية التي لا تزيد على النَفَس الخارج من جوفه من الروح البخاري الحيواني المنبسط على الاعضاء المارّعلى مخارج الحروف ومنازلها الثمانية والعشرين، والمناسبة بين الحق والخلق انّما هي بسبب هذه الواسطة كالمناسبة بين النفس والبدن بواسطة الروح الحيواني، اذ ليس من الوجودات المقيدة ما يكون له جمعية الاسماء.

١ــ وهو الشيخ علاء الدولة السمناني قدس سره احد اقطاب الصوفية.

٢ــ اسم ــ م.

٣ــ عبارة الاسفار هكذا : فالوجود الحق الواجب من حيث اسم الله المتضمن لسائر الاسماء منشأ لهذا الوجود المطلق الشامل باعتبار ذاته الجمعية و باعتبار خصوصيات اسمائه الحسنى المندمجة في اسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع وامام الأئمة يؤثر في الوجدات الخاصة التي لاتزيد على الوجود المطلق، فالمناسبة بين الحق والخلق انما تثبت بهذا الاعتبار....

وقول الحكماء : ان الصّادر الاوّل هو العقل موافقا لما ورد في الحديث من : انّ الله عزّ وجلّ خلق العقل وهو اوّل خلق من الرّوحانيين عن يمين العرش، لا ينافي ما ذكرناه، لأنّ ذلك بالقياس الى الموجودات المقيدة المتباينة الذوات كالكلمات، وآلا فعند تحليل الذهن : العقل الاوّل الى الوجود والماهية المخصوصة وهما اللّذان باعتبارهما الوجوب والا مكان، يحكم بتقدم الوجود بما هو وجود مطلق على الماهية بما هي محدودة، وان الشيء اعني الماهية مالم يجب لم يوجد.

فاوّل ما ينشأ من الحق هو الوجود المطلق و يلزمه بحسب كل مرتبة من المراتب ومنزل من المنازل ماهية مخصوصة ومكان خاص مظهر اسم خاص، فعالم الغيب مظهر الاسم الباطن وعالم الشهادة من الاسم[1] الظاهر والمجرّدات من الاسم القدوس والماديات من الاسم المذل وعلى هذا القياس.

وكما انّ الذات الاحدية باعتبار ذاته وهو يته مقدس عن الاوصاف والاعتبارات، ولكن يلزمها باعتبار الواحدية والالهية وبحسب مرتبة الاسم الله جميع الاسماء والصفات الّتي ليست خارجة عن ذاته ولا متأخرة ولا مجعولة بل هي مع الذات والذات مع احديتها جامعة لمعانيها المعقولة بلا لزوم كثرة وانثلام وحدة، فكذلك الوجود المطلق باعتبار حقيقته وسنخه غير الماهيات والاعيان الخاصة، الا انّ له في كل مرتبة من المراتب الذّاتية ماهية خاصة واسم خاص وهو عينه الثابت في تلك المرتبة، وتلك الماهيات والاعيان كما علمت مراراً غير مجعولة ولا موجودة في نفسها ولها الحكم والا ثر من جهة الوجود الخاص الّذي هي معه، فالاحديّة الواجبية منشأ الوجود المطلق والواحديّة الاسمائية اله العالم وجوداً وماهية.

فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة، والالم يكن بين المؤثر والمتأثر مناسبة، وذلك ينافي التأثير والايجاد.

قال الشيخ العارف المحقق محيي الدّين في الباب الثامن والتسعين ومائة من الفتوحات الملكية : اعلم انّ الموجودات هي كلمات الله التي لا تنفد كما في قوله : قل لو كان البحر مدادا[2]... الاية، وقال تعالى في حق عيسى : وكلمته القاها الى مريم[3]، وهو عيسى

١ـ مظهر الاسم ـ م .

٢ـ الكهف ١٠٩ .

٣ـ النساء ١٧١ .

عليه السلام، فلهذا قلنا: ان الموجودات كلمات الله من حيث الدلالة السمعية، اذ لا يصدقنا كل احد فيما ندعي به[1] الكشف والتعريف الالهي، والكلمات المعلومة في العرف انّما تتشكل عن نظم الحروف من النفس الخارج من المتنفّس المتقطع في المخارج، فيظهر في ذلك التقاطع اعيان الحروف على نسب مخصوصة فيكوّن الكلمات، و بعد ان نبهتك على هذا لتجعل بالك لما نورده في هذا الباب.

ثم قال بعد كلام: فلمّا علمنا ان له نفساً وانه الناطق[2] وان له كلاماً وان الموجودات كلماته، علمنا انه تعالى ما اعلمنا بذلك الا لنقف على حقائق الامور، فنقبل جميع ما ينسبه اليه على السنة رسله وكتبه المنزلة، وجعل النطق في الانسان على اتم الوجوه، فجعل ثمانية وعشرين مقطعاً للنفَس يظهر في كل مقطع حرفا معيناً هوعين الاخر ما هو عينه مع[3] كونه ليس غير النفَس، فالعين واحدة من حيث انّها نفَس وكثيرة من حيث المقاطع والمنازل وجعلها على ثمانية وعشرين، لانّ العالم على ثمانية وعشرين من المنازل التي تجول السّيارة فيها وفي بروجها وهي امكنتها من الفلك المستدير كامكنة المخارج للنفَس الانسان لايجاد العالم وما يصلح له.

ثم ساق الكلام في التطبيق والموازنة بين النفس الرحماني والنفَس الانساني الى ان قال في هذا الباب ايضاً: وكل ذلك كلمات العالم فتسمى في الانسان حروفا من حيث احادها وكلمات من حيث تركيبها، كذلك اعيان الموجودات حروف من حيث احادها وكلمات من حيث امتزاجها من المعاني. انتهى كلامه.

اذا تمهّدت هذه المبادى والاصول وتصوّرت فلنعد الى المقصود فنقول: قوله عليه السلام: ان الله تبارك وتعالى خلق اسماً بالحروف غير مصوت الى قوله: غير مستور، اشارة الى اول ما نشأ منه تعالى، وظاهر انه ليس من جنس الاصوات والحروف المسموعة ولا من جنس الجواهر الجسمانّية ولا من القوى والنّفوس المتعلقة بها ولا من قبل الاعراض لكونها من التوابع، فان جميع هذه الامور التي ذكرناها عارية عن رتبة الاولية في الخلق ساقطة عن درجة التقدم لما عداها من الممكنات وعن الاتصاف بهذه النعوت المذكورة.

---

١ ــ فيه «الفتوحات».

٢ ــ الباطن «الفتوحات».

٣ ــ ما هوعين الآخر ميزه المقطع مع «الفتوحات».

فلم يبق في الاحتمال العقلي الا احد امرين : اما الوجود المطلق الانبساطي والفيض الرحماني او العقل المفارق، وكل منهما صالح محتمل في جليل النظر لصدق هذه النعوت والاوصاف عليه، الا ان دقيق النظر يرجح الاول بوجوه من الترجيح بعضها ذكر وعلم و بعضها سيظهر.

اما كونه غير مصّوت بالحروف وغير منطق باللفظ : فلان الاصوات والحروف والالفاظ من الاعراض الضعيفة الوجود المتعلّقة بالاجسام المستحيلة الكائنة الفاسدة.

واما كونه غير مجسد بالشخص : فلتقدس ذاته عن قبول الانقسام والتركيب.

واما عدم اتصافه بالتشبيه : فلخلو ذاته عن الكيفيات المحسوسة وغير المحسوسة فضلا عن الالوان والاصباغ العارضة للاجسام المركّبة الكثيفة.

واما كونه مسلوباً عنه الاقطار والابعاد فلكونها من صفات الاكوان المكانية والزّمانية، وهو قبل المكان والزمان، لكونها من توابع المادة وهي اخسّ خلق الله وابعدها عن عالم الربوبية.

واما كونه بعيداً عنه الحدود : لان الوجود المطلق لا حدّ له.

واما كونه محجوباً عنه حسّ كل متوهم : فلارتفاعه عن درجة المحسوسات والموهومات.

وامّا انه مستتر غير مستور: فلان اختفاء الوجود لغاية ظهوره.

واما كونه كلمة : فلِما علمت من صحة اطلاق كلمات الله على الموجودات الصادرة عنه تعالى لكونها مظاهر اسمائه وصفاته.

واما كونه كلمة تامة : فلجامعيته واشتماله على معاني الاسماء والصّفات وكونه مظهر الاسم الله المندرج فيه جميع الاسماء وكون الاسم عين المسمّى بوجه وكون المظهر عين الظاهر بوجه.

واما كونه على اربعة اجزاء ليس منها واحد قبل الاخر: فاعلم انّ تلك الاجزاء ليست اجزاء خارجية ولا مقدارية ولا حدّية كالجنس والفصل او كالمادة والصورة، سواء كانتا ذهنية او خارجية، بل انّما هي معان واعتبارات ومفهومات اسماء وصفات.

فيمكن ان يقال بوجه : ان المراد منها صفة الحيوة والعلم والارادة والقدرة، فان اول الصّوادر سواء اعتبر كونه عقلا او وجوداً منبسطاً يصدق عليه انه حي عليم مريد قادر.

فهذه الاربعة هي امهات الاسماء الالهية وما هو سواها كلها مندرجة تحت هذه الاربعة، ثلاثة منها مضافة الى الخلق، لان العلم والارادة والقدرة من الصفات الاضافية فهي طالبة لمعلوم ومراد ومقدور، وواحد منها ليس كذلك واليه اشار بقوله عليه السلام: فاظهر منها ثلاثة لفاقة الخلق اليها وحجب منها واحداً وهو الاسم المكنون المخزون.

وفيه وجه اخر وهو: انه قد ذكر في كتب الحكمة: ان الصادر الاول له اربعة حيثيات: الوجوب والوجود والماهية الامكانية والتشخص، فمن حيثية وجوده الواجب بالحق تعالى صدر بواسطته جوهر قدسي اخر، ومن حيث ماهية[1] الامكانية وتشخصها صدر[2] جرم الفلك الاقصى ونفسه، فحيثية الوجوب لما كانت راجعة الى الحق فليس اثرها الاولي الا وجود الصادر الاول، ثم وجوده وماهيته وتشخصه صارت مصادر ثلاثة لامور ثلاثة: فالاول هو الاسم المكنون المخزون والثلاثة الباقية هي الاسماء البارزة لحاجة الخلق.

وقد علمت ان اطلاق الكلمة التامة على الجوهر العقلي واقع في لسان القرآن ومطابق لدلالة البرهان، وان المراد بالاسماء هي المعاني المعقولة وانها قد تطلق على مدلولاتها ومظاهرها الخارجية ولو باعتبار الجهات والحيثيات.

وكما ان من الاسماء ما هو كالجنس لطائفة منها، كالمدرك للعليم والسميع والبصير والحكيم والخبير وما هو كالنوع، كاحد هذه الخمسة وما هو كالعرض اللازم لبعض، كالقادر للحي او العرض الغير اللازم، كالغافر للقدير وما هو كالمركب العقلي من الاجزاء العقلية، كالحكيم وما هو كالمركب الخارجي، كالحي القيوم والعلي العظيم وما هو كالبسيط الحقيقي، كالموجود الى غير ذلك من الاقسام، فمظاهرها ومربوباتها كذلك حذو القذة بالقذة.

وكما ان الاسم الجامع وامام الائمة هوَ الاسم الله المتضمن لجميع الاسماء، تضمن المحدود للحد، حتى ان الاسماء المفصّلة الالهية كلها شرح لذلك الاسم الجامع، فكذلك خليفة الله في الارض والسماء مختصر جامع لمدلولات الاسماء وكلمة جامعة لمعانيها، والعالم كله تفصيل ذاته بصورها القائمة بالنفَس الرحماني والفيض الانبساطي بحسب مراتبه ومنازله، واليه الاشارة بقوله: فهذه الاسماء التي ظهرت، فالظاهر هو الله تبارك وتعالى، لما علمت ان

١ــ ماهيته ــ م.

٢ــ صدر عنه ــ م.

الاسم عين المسمى بوجه والظاهر عين المظهر بوجه.

واما قوله عليه السلام : وسخر سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء اربعة اركان، فنقول على وجه التأويل لا على وجه الحكومة والتسجيل : ان لكل من العلم والارادة والقدرة، اربعة مراتب هي كالاركان لمبنى واحد : فمراتب العلم : تعقل وتوهم وتخيل واحساس، فالتعقل للعقل الكلي والتفكر للنفس الناطقة والتخيل للنفس الحيوانية والاحساس للطبيعة الحسية، ومراتب الارادة : عشق وهوى وشوق وشهوة، فالعشق للعقل والهوى للنفس الناطقة والشوق للنفس للنفس الحيوانية والشهوة للطبع الحسّي، ومراتب القدرة : الابداع والاختراع وهو التصوير والفعل وهو الاعداد والتحريك، فالابداع من العقل والتصوير من النفس الناطقة والفعل من النفس الحيوانية والحركة من الطبيعة، ولهذا قيل في تعريف الطبيعة : انها مبدأ اول الحركة ماهي فيه وسكونه بالذات.

ونقول : ههنا وجه اخر اقرب وهو: ان هذه الاسماءِ الثلاثة لما كانت اسماءِ لكلمة واحدة ومعاني عقلية لعين واحدة وكلها في مرتبة واحدة لا تقدم لواحد منها على الاخر، فالمسخر المربوب لكل واحد منها هو بعينه المسخر المربوب للاخر، فالاركان الاربعة المسخرة لهذه الاسماءِ الثلاثة تجب ان تكون اعيانها بازاءِ العين لهذه الكلمة واوصافها الاسمية بازاءِ هذه الاسماءِ الثلاثة، فالكلمة من الكلمة والاسم من الاسم.

فاذا تقرر هذا فنقول : الاركان الاربعة المسخرة للكلمة الالهية واسم الله الاعظم هي العقل والنفس والطبع والجرم، بل ما من جوهر من جواهر هذا العالم الا وله عقل ونفس وطبع وجرم وهي اركان العالم، ما من جزء من اجزاء العالم الا و يندرج تحت واحد منها وكل منها كلمة من الكلمات كما مرّ وجهه، لكنها متفاضلة مترتبة في الشرف والمنزلة، فكل منها مشتمل على معاني الاسماء الثلاثة من العلم والارادة والقدرة، ولكن على وجه التفاوت في الظهور والخفاء والقوة والضعف كما اشرنا اليه.

قال الشيخ العربي في الفص السليماني من كتاب فصوص الحكم : وكما ان كل اسم الهي اذا قدمته سميته بجميع الاسماء ونعته بها، كذلك فيما ظهر من الخلق فيه اهلية كل ما فوضل به، فكل جزء من اجزاء العالم مجموع العالم اي هو قابل لحقائق متفرقات العالم كله، فلا يقدح قولنا ان زيداً دون عمرو في العلم[1]، ان هو ية الوجود عين زيد و عمرو

١ ــ ان تكون «فصوص».

و يكون في عمرو اكمل[١] منه في زيد، كما تفاضلت الاسماء الالهية وليست غير الحق.

وقال الشارح القيصري في شرح هذا الكلام: اي كما ان الاسماء الكلية اذا قدمتها صارت مسماة بجميع الاسماء التالية لها ومنعوتة بكل توابعها في مثل قولك: ان الله هو السميع العليم، انه هو التواب الرحيم، فهي متفاضلة، ومع ذلك هو ية الحق مع كل منها، سواء كان اسما كليا متبوعا او جزئياً تابعاً، واذا كانت الهو ية مندرجة في كل منها كأن كل واحد منها مجمعاً لجميع الاسماءِ، كذلك المظاهر الخلقية وان كان بعضها أفضل من بعض، لكن المفضول فيه اهلية كل فاضل عليه لان الهو ية الوجوذية[٢] سارية فيه، فهو بحسب ذلك الاندراج مجمع لجميع الاسماءِ، فخصائصها ايضاً مندرجة فيه فله الاهلية لجميع الكمالات، فكل جزءٍ من اجزاءِ العالم فيه مجموع ما في العالم بوجه. انتهى.

والغرض من هذا النقل ان يعلم كون كل واحد من هذه الاركان والكلمات الاربع متضمناً لمعاني الاسماءِ الثلاثة التي هي مجامع تفاصيل سائر الاسماءِ الالهية ومُظهر لها. فاذن اذا اعتبرت انقسام كل واحدة من هذه الكلمات الاربع بتلك الاسماءِ الثلاثة صار المجموع اثني عشر ركناً لهذا العالم، ولهذه المناسبة انقسمت الافلاك بما فيها باثني عشر قسماً هي البروج المشهورة على وجه التربيع التثليثي، وكان اصل العالم جوهراً واحداً مخلوقاً على صورة الاسم الرحمن الذي بمنزلة الاسم الله في جامعيته للاسماءِ الحسنى كما في قوله تعالى: قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى[٣]، فانقسم باربع حقائق هي اصول العناصر، كل منها انقسم ثلاثة اقسام فصار اثني عشر قسماً وصارت الفروض المقدرة في الفلك الاطلس اثني عشر فرضا.

لان منتهى اسماءِ العدد الى اثني عشر اسماً وهي من الواحد الى التسعة ثم العشرة ثم المائة ثم الالف، وليس ورائها الى لا نهاية مرتبة اخرى لها اسم اخر، وانما يكون التركيب فيها بالتضعيف لهذه الاسامي الى غير نهاية، وكان الواحد اصل العدد، فالعالم ايضاً كثرة من وحدة وتفصيل بعد اجمال وفتق عن رتق. قال تعالى: ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي[٤].

١ ـــ اكمل واعلم «فصوص».

٢ ـــ الالهية «شرح الفصوص».

٣ ـــ الاسراء ١١٠.

٤ ـــ الأنبياء ٣٠.

فنظم هذه الطبائع الاربع : فالنار بازاء العقل لكونه فوق الباقية ، والهواء للنفس والماء للطبع والارض للمادة ، فظهر حكم كل من الاربع في ثلاثة مواضع من الفلك الاقصى وجسم الكل ، فالنار البسيطة المعقولة التي هي اصل النيرانات واسفلها واكثفها هذه النار المحسوسة عندنا ، ظهر حكمها في ثلاثة اماكن من كل سماء وهي الحمل والاسد والقوس وهي البروج النارية ، وظهر سلطان الهواء البسيطة في ثلاثة اماكن منها وهي الجوزاء والميزان والدلو وهي البروج الهوائية ، وظهر حكم الماء البسيط في السرطان والعقرب والحوت وهي البروج المائية ، وظهر سلطان الارض البسيطة العقلية في البروج الترابية : الثور والسنبلة والجدي .

فهذه الحقائق الاثنا عشرية لابد ان يكون اربابها اثني عشر اسماً من الاسماء الالهية .

واذا جرى في كل من هذه الاسماء ومربوباتها حكم الاسماء الثلاثة الاصلية التي هي الائمة الكبراء بعد امام الائمة صارت ستة وثلاثين عدد الاسماء المذكورة في هذا الحديث من الرحمن الى الوارث ، واذا ضوعف كل منها عشرة باعتبار الاسماء التي للمقولات العشر: الجوهر والكم والكيف والاين والمتى والوضع والفعل والانفعال والملك والجِدَة ــ وقد مرّ ان بازاء كل منها حقيقة ربانية واسم الهي ــ ارتقى عدد الاسماء ومربوباتها الى ثلاث مائة وستين عدد الدرجات الفلكية ، فيكون تحت كل اسم من الاسماء الاثني عشر ثلاثون اسما من الاسماء الفعلية التي هي دون اسماء القضائية والقدرية ، ولذلك انقسم كل برج فلكي وركن سماوي الى ثلاثين جزء ، واليه الاشارة بقوله : ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسمعا فعلاً منسوباً اليها .

فظهر ان العالم كله مخلوق على صورة الاسماء الالهية وان بين الاسماء تفاضلا كما بين المخلوقات ، ولبعضها السلطنة والحكومة والامامة على البعض و بعضها كالخِدمة والسدنة لبعض ، مع ان لجميعها ذات واحدة وانها موجودة بوجود واحد حق بلا كثرة فيسرى اثرها وحكمها في العالم ، فما من العالم شيء الا وهو اثر اسم او اسماء كثيرة باعتبار بساطته وتركيبه وشرفه وخسته ، ففي الموجودات كلما هو اعلى رتبة واقوى وجوداً فهو اكثر جمعا للمعاني واشد وحدة ، لانه تحت اسم هو اكثر حيطة لغيره من الاسماء ، وكلما هو ادنى رتبة واضعف وجوداً فهو اقل جمعية للمعاني واضعف وحدة واكثر قبولاً للتفرقة ، لانه تحت اسم يناسبه .

فاعلم من هٰهنا ان الاسماء الغير المحصورة واقعة تحت الاسماء الثلاث مائة والستين، وان هذه واقعة تحت حيطة الاسماء الاثني عشر، كل ثلاثين منها واقعة تحت واحد من هذه وهذه الاثني عشر واقعة تحت حيطة تلك الاسماء الثلاثة الائمة، كل اربعة منها تحت كل واحد[1] من الائمة الثلاثة اي باعتبار الغلبة واكثرية الظهور.

فقد علمت ان لكل اسم من الاسماء نصيباً وحظاً من البواقي اذ جميعها اسماء لِذات واحدة، وكذلك هذه الثلاثة الاصول لابد ان تكون واقعة تحت الاسم الواحد المكنون المخزون.

ولما كان كل معلول وفعل واثر حجابا على علته وفاعله واصله، فالاسماء الثلاث مائة حجب على الاثني عشر وهي حجب على الثلاثة وهي حجب على الاسم الواحد.

احتجب الواحد اولاً بهذه الثلاثة ثم بالاربعة ثم بالاثني عشر ثم بالثلاثين ثم بالثلاث مائة ثم بغيرها مما لا يحصى، وذلك الواحد الذي هو امام الائمة ومرجع الكل هو الله او الرحمن كما في قوله تعالى: قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى[2]، فان الرحمن حكمه في السعة والشمول حكم اسم الله[3]، حتى ان وجود الغضب وعينه ايضاً من الرحمة الواسعة، لان الرحمة ذاتية والغضب عارض.

قال الشيخ الاعرابي في الفص الزكرياوي: اعلم ان رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكما، فان وجود الغضب من رحمة الله بالغضب، فسبقت رحمته غضبه، اي سبقت نسبته الرحمة اليه. انتهى.

وذلك لان الوجود هي الرحمة الشاملة لجميع الماهيات والاعيان، ومن جملتها ماهية الغضب وما يترتب عليه من الالام والاسقام والبلايا والمحن مما لا يلائم الطبع، فوسعت الرحمة كما وسعت لغيرها، فوجود الغضب من رحمة الله على عين الغضب، فسبقت نسبة الرحمة اليه تعالى على نسبة الغضب[4]، وذلك لان الرحمة كما سبق ذاتية للحق تعالى وعين الغضب ناشئة

١ــ تحت واحد ــ م ــ د.

٢ــ الاسراء ١١٠.

٣ــ قال مولانا صدرالدين القونوي في مفتاح الغيب: الرحمن اسم لصورة الوجود الالهي من حيث ظهوره لنفسه. وقال ايضاً: الرحمن للوجود والاسم الله للمرتبة والحقيقة الجامعة. قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ماتدعوا فله الاسماء الحسنى.

٤ــ الغضب اليه «شرح القيصري».

عن عدم قابلية بعض الاشياء لبعض الكمالات فيسمى شقاوة وشراً، وانت اذا نظرت الى جميع ما يعد من الشرور والمؤلمات والمؤذيات والعلل والامراض وجدتها في انفسها خيرات وجودية وكمالات، وانما شريتها بالقياس الى اضدادها التي لا تجامع معها لقصور ذواتها عن الجمع بين اطراف الوجود.

ثم قال : والاسماء الالهية من الاشياء وهي ترجع الى عين واحدة، فاول ما وسعته رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة، فاول شيء وسعته الرحمة شيئية نفسها ثم شيئية[1] كل موجود يوجد الى ما لا نهاية له دنيا واخرة. انتهى.

اقول : قد اشرنا سابقاً الى ان الذات الاحدية والوجود المحض الواجبي بسيط محض ليس بمفهوم كلي ولا جزئي اضافي ولا يدركه عقل، وهذه الاسماء معان كلية لكن الجميع بحسب اعيانها وشيئياتها ناشئة عنه نحو اللزوم، فهي على كثرتها وتفصيلها نعوت و اسماء لهوية واحدة، فللذات الاحدية رحمتان: رحمة وجودية ورحمة شيئية اسمية، وكذا في العلم والقدرة وسائر الصفات، لانّ الوجود واحد للجميع والمعاني المعقولة الاسمائية شيئيات ذلك الوجود، فالرحمة الوجودية منشأ شيئية الرحمة الاسميّة و بواسطتها منشأ شيئيات سائر الاشياء واعيانها وكذا الكلام في العلم وغيرها.

وممّا يجب ان يعلم ان اطلاق الخلق والايجاد له تعالى بالقياس الى الاسماء والصفات الحقيقية كما وقع في هذا الحديث وغيره من الاحاديث من باب التّوسع والاضطرار، والّا فلا تغاير في الوجود بينه تعالى و بين معاني اسمائه وليست هي من قبيل اللوازم للماهية، اذ لا ماهية له تعالى ولا من لوازم الوجود له تعالى، لان لوازم الوجودات متأخرة الوجود عن وجودات ملزوماتها وتلك المعاني ثابتة في مرتبة الذّات. نعم! نسبتها الى ذاته تعالى كنسبة ماهية الممكن الى وجوده الّا انّها ليست ماهية له تعالى لكونه غير محدود وكل ممكن محدود.

فكما انّ ماهية الممكن مجعول بالعرض لاتحادها مع الوجود المجعول بالذات كذلك معقولات الاسماء والصفّات الالهية لا مجعولة بالعرض لاتحادها باللّامجعول بالذات وهو الوجود الواجبي. فافهم ذلك ان شاء الله.

---

١ ــ الرحمة نفسها ثم الشيئية المشار اليها ثم شيئية «فصوص».

الحديث الثاني
وهو الثالث وثلاث مائة

«احمد بن ادريس عن حسين بن عبدالله عن محمد بن عبدالله وموسى بن عمر» بضم العين ابن بزيع، بالباء المنقطة تحتها نقطة والزاي والياء المنقطة تحتها نقطتين والعين المهملة، مولى المنصور من اصحاب ابي جعفر الثاني عليه السلام ثقة كوفي «صه» وفي الفهرست: له كتاب روى عنه عبدالله بن حماد ويحيى بن زكريا.

«والحسن بن علي بن عثمان عن ابن سنان قال: سئلت ابا الحسن الرضا هل كان الله عز وجلّ عارفا بنفسه قبل ان يخلق الخلق؟ قال نعم! قلت يراها و يسمعها؟ قال: ما كان محتاجا الى ذلك لانّه لم يكن يسألها ولا يطلب منها، هو نفسه ونفسه هو، قدرته نافدة فليس يحتاج ان يسمّى نفسه ولكنه اختر لنفسه اسماء لغيره يدعوه بها لانّه اذا لم يدع باسمه لم يعرف فاول ما اختار لنفسه العليّ العظيم لانه اعلى الاشياءِ كلّها فمعناه الله واسمه العليّ العظيم هو اول اسمائه علا على كل شيء».

الشرح

كونه تعالى عارفا بذاته هو نفس ذاته، فذاته بذاته عارف ومعروف وعرفان من غير تغاير بين هذه الامور كما عرفت سابقا، وكذلك كونه رائياً لذاته ومرئياً ورؤ ية لا يوجب تغايراً في الذات ولا في الجهات والحيثيّات، اذ شهود الشيء ليس الّا حضوره، وذاته حاضرة لذاته، وكل مجرّد كذلك، كعلمنا بنفوسنا الذي هو بعينه نفوسنا، ولكن نحن قد نتصوّر نفوسنا بعلم زائد على نفوسنا.

وقد نتكلم نحن في انفسنا حديثا نفسياً فنسمع منها الحديث ونسئلها وذلك لنقص ذواتنا وكونها محتاجة بالقوة، ولو كانت نفوسنا تامّة بالفعل من كلّ الوجوه كان جميع ما نطلبه وندعوه غير خارج عنها، فلم نحتج الى تصور زائد ورؤ ية زائدة وسماع كلام وانشاء حديث في النفس للنّفس.

فاذن هذه المعاني الزائدة مسلوبة عنه تعالى، لكونه تام الذات من كلّ وجه، فلا يسئل ذاته ولا يطلب منه شيئا، لان ما يطلبه هو نفسه ليس بخارج عنه بل هو فوق التمام، لانّه بقدرته يفعل الاشياء و يفيض وجودها منه، ونفسه هو قدرته وقدرته نافذة من دون

استعمال الة او فكر او روية او تردّد خاطر لا كقدرتنا الناقصة.

قوله عليه السلام: فليس يحتاج ان يسمّى نفسه، كأنّ قائلاً يقول: اوليست ذاته تعالى قبل ان يخلق الخلق مسمّى بهذه الاسماء والاسماء مسموعة فيلزم عليه تعالى ان يكون ذاته يسمع عن ذاته؟ فاشار الى دفعه بانّه تعالى غير محتاج الى ان يسمّى ذاته باسمه[1]، لكونه متميزاً بذاته عن ما سواه وحيث هو في مرتبة من الوجود لا مشارك له ولا مكافيء في تلك المرتبة.

قوله عليه السلام: ولكنّه اختار لنفسه اسماءً لغيره يدعوه بها، الضمير في ولكنه للشأن، اي ولكن اختار لنفسه اسماءً لائقة بذاته وصفاته، وانّما وضعها لاجل غيره لحاجته الى ان يدعوه بها و يسأل مآربه ومقاصده عنه تعالى ولان يعرف الله بتلك الاسماء، اذ ليس كل احد ان يعرف المعاني الالهية والمعارف الرّبوبية الا بوسيلة الاسماء المسموعة.

قوله عليه السلام: فاول ما اختار لنفسه العلي العظيم، لانه اعلى الاشياء كلها، اعلم ان المراد بالاسماء في هذا الحديث الاسماء الملفوظة التي هي اسماء الاسماء في الحقيقة كما عرفت مراراً، وسيظهر لك ايضاً زيادة ظهور في ان العرف جار عند اهل الله واهل بيت النبوة عليهم السلام خاصة على اطلاق الاسماء الملفوظة على معاني الصّفات كما مرّ، وعلمت ايضاً انها غير مجعولة ولا مخلوقة، وانّما هي معاني معقولة ثابتة باللاجعل الثابت للذات الاحدّية وليس للاختيار فيها مدخل ولكن له مدخل في التّسمية بالاسماء الملفوظة المسموعة لحاجة الخلق.

فنقول: لابدّ اذن في اختيار العلي العظيم اولا لذاته تعالى دون سائر الاسماء من مرجّح، فاشار الى المرّجح بان مدلول العلي الاعلى من خواصه تعالى لا يشاركه غيره، ولان غيره من الاسماء مفهوماتها اضافية لا تعقل الّا مع تعقل الغير، فانّه العلي لذاته وكل ما عداه دونه في الرتبة وليس لاحد غيره علو الّا بالاضافة الى بعض ما عداه، وعلوّه الاضافي انما يستفيد منه تعالى ولقربه منه تعالى، وكل ما هو اقرب منه تعالى فهو اعلى رتبة في الوجود.

وقوله عليه السلام: فمعناه الله واسمه العلي العظيم، يعني ان «الله» لمّا كان بازاءِ الذات وليس لاحد ان يناله او يدركه، والغرض من الاسم ان يكون وسيلة الى انفهام مدلوله ومسماه، والعليّ العظيم معناه مفهوم لنا ولفظ الله غير مفهوم المعنى للخلق، فهو بمنزلة الذات

١ــ باسم ــ م ــ د.

والاسماءِ الالهية جارية عليه، فانك تقول: هو الله الخالق البارئ المصوّر له الاسماءِ الحسنى[1]، والعليّ العظيم اسم الخاص لانّه اوّل الاسماءِ كما مرّ من انه عليّ في نفسه وغيره مستفيد العلوّ النسبي منه، فيلزمه لكونه علياً في ذاته ان يكون اعلى الاشياءِ وان يكون اعلا على كل شيء، فهذا العلوّ النسبي له على سائر الاشياءِ من لوازم علوّه الحقيقي الذاتي الثابت له قبل وجود من يعلو عليه من الممكنات.

قال الشيخ محي الدين الاعرابي في الفص الادريسي من كتابه: فالعليّ لنفسه هو الذي يكون الكمال الّذي يستغرق به جميع الامور ألوجودية والنسب[2] بحيث لا يفوته نعت فيها[3]، وليس ذلك الّا لمسمى الله خاصة، واما غير مسمّى الله خاصة مما هو مجــل[4] له او صورة فيه، فان كان تجلي[5] وان كان صــورة[6] فتلك الصورة عين الكمال الذاتي لانّها ظهرت[7] فيه، فالذي لمسمّى الله هو الذي لتلك الصورة، ولا يقال، هي هو ولا هي غيره. انتهى منه.

وههنا دقيقة لطيفة وهو: انّ عليا عليه السلام هو الانسان الكامل اكمل المخلوقات، اذ لا فرق بينه و بين حبيب الله محمد صلّى الله عليه وآله في باطن النبوة والولاية، والانسان الكامل مخلوق على صورة اسم الله وفيه ايات الر بو بية ومظهرية الاسماء والصّفات، وقد سمّاه الله تعالى بهذا الاسم من بين الاسماء مشتقاً من اسمه العلي الاعلى، فعلم من ذلك ان لهذا الاسم مزيد اختصاص به تعالى.

الحديث الثالث
وهو الرابع وثلاث مائة

«وبهذا الاسناد عن محمد بن سنانٰ قال سألته» اي سئلت ابا الحسن الرضا عليه

١ــ الحشر ٢٤.

٢ــ والنسب العدمية «فصوص».

٣ــ لا يمكن ان يفوته نعت منها «فصوص».

٤ــ مجلى «فصوص».

٥ــ فان كان مجلى له فيقع التفاضل بين مجلى ومجلي «فصوص».

٦ــ صورة فيه «فصوص».

٧ــ عين ما ظهرت «فصوص».

السلام «عن الاسم ما هو قال صفة لموصوف».

الشرح

هذا كتصريح بما ادّعيناه مراراً من انّ المراد من الاسماء في لسان الحديث وعرف اهل العرفان هي المعاني العقلية والنعوت الكلّية الدالة على ذات الشيء وحقيقته، ونسبتها الى الذات نسبة الماهية، وان الاسماء الموضوعة انّما وضعت اوّلا و بالذّات لهذه المعاني الكلّية المعقولة لا للهو يات الوجودية التي ليس للفهم سبيل الى ادراكها الّا بالمشاهدة الحضورية.

الحديث الرابع
وهو الخامس وثلاث مائة

«محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن بعض اصحابه عن بكر بن صالح عن علي بن صالح» الذي ذكر في «صه» والنجاشي: علي بن صالح بن محمد بن يزداد بالزاي بعد الياء المنقطة تحتها نقطتين والدال المهملة بعدها، ابن علي بن جعفر الواسطي العجلي «الرفا» ابو الحسن، سمع فاكثر ثم خلط في مذهبه «صه».

«عن الحسن بن محمد بن خالد بن يزيد عن عبد الاعلى عن ابي عبدالله عليه السلام قال: اسم الله غيره وكلّ شيء وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله، فامّا ما عبرته الالسن او عملته الايدي فهو مخلوق والله غاية من غاياته والمغيى غير الغاية والغاية موصوفة وكلّ موصوف مصنوع وصانع الاشياءِ غير موصوف بحدّ مسمى لم يتكوّن فيعرف كينونيّته بصنع غيره ولم يتناه الى غاية الّا كانت غيره. لا يذل[1] من فهم هذا الحكم ابدا وهو التوحيد الخالص فادعوه[2] وصدّقوه وتفهموه باذن الله. من زعم انّه يعرف الله بحجاب او بصورة او بمثال فهو مشرك لانّ حجابه ومثاله وصورته غيره، وانّما هو واحد موحّد وكيف يوحّده من زعم انّه عرفه بغيره وانّما عرف الله من عرفه بالله فمن لم يعرفه به فليس يعرفه انّما يعرف غيره، ليس بين الخالق والمخلوق شيء والله خالق الاشياء. لا من شيء كان،والله يسمى باسمائه وهو غير اسمائه واسمائه[3] غيره».

١ــ لا يزل (الكافي).

٢ــ فارعوه (الكافي).

٣ــ والاسماء (الكافي).

الشرح

في هذا الحديث عدة مسائل ربوبيّة :

الاولى ان اسم الله غيره سواء اريد به اللفظ او الكتابة او المفهوم، اما اللّفظ او الكتابة فظاهر، واما المعنى المفهوم فانّه امر كلّي والكلّي محتاج في وجوده وتعقله الى غيره.

الثانية ان كلّ شيء وقع عليه اسم شيء ــ سواء كان وجوداً او ماهية او ذاتا او صفة او اسماً له تعالى او لغيره ــ فهو مخلوق ما خلا الله، اي ما خلا الذات الاحدية المسمّى بالاسم الله، فانّ ما عداه وان كانت اسماء له تعالى او معاني لاسمائه مخلوق اي تابع، سواء كان صادراً مجعولا او لازماً غير مجعول.

الثالثة ان كلّ ما عبّرته الالسن كالاسماء الملفوظة او عملته الايدي كالاسماء المكتوبة فهو مخلوق، وفيه اشارة الى رد مذهب من زعم انّ القرآن قديم حتى مَقروه ومكتوبه ، وكذا من زعم انّ الكلام عين المتكلم.

الرابعة ان «الله» اي اسم الله، لانّ الكلام فيه كما دلّ عليه صدر الحديث غاية من غاياته، اي علامة من علاماته ، اذ الغاية بمعنى الراية وهي العلامة، وفي بعض النسخ : غاية من غاياة، والمعنى غير الغاية ، اي المقصود غير العلامة.

الخامسة انّ كل غاية موصوفة بصفة زائدة وكل موصوف بصفة زائدة فهو مصنوع ، فالكلام في صورة قياس برهاني، من افضل ضروب الشكل الاوّل المنتج بموجبة[1] كلية وهو قولنا : كل غاية مصنوعة ، اما الصغرى : فلان الّذي يجعل علامة فله ذات في نفسه غير ما هي علامة له ، وقد عرضه كونه علامة لانّها من جنس المضاف ، وذات الشيء غير اضافته الى ما هي علامة له ، فاذن كلّ علامة لشيء فهو موصوف بصفة عارضة ، واما الكبرى : فلانّ كل ما عرض له امر ففيه تركيب من امر بالقوة وامر بالفعل ، وكلّ مركب مصنوع مخلوق.

السادسة انّ صانع الاشياء غير موصوف بحد مسمّى ، يريد بيان : انّ الحقيقة الالهية شيء غير معاني الاسماء والصفات ، والكلام في صورة قياس مطوى الكبرى من الشكل الثاني ، وهو انّ صانع الاشياء لا حدّ له وكل اسم وصفة فهو محدود فصانع الاشياء غير اسمائه وصفاته.

---

١ ــ بموجبتين كليتين ــ د ــ م .

اما القضية الاولى : فلمّا مرّ مراراً انّ الوجود المحض لا حدّ له ولا جزء ولا برهان عليه، اذ الحدود والبراهين مأخوذة من ذاتيات الشيء وصفاته الكلّية، وعلمت ايضا انّ الاسامي بازاء المفهومات وحدودها، فذاته تعالى من حيث هو يته الوجودية غير محدود ولا مسمى.

واما القضية الاخرى : فانّ كل اسم وصفة واقع تحت جنس من عوالي الاجناس، والصّفات الاضافية واقعة تحت مقولة المضاف، والصّفات الحقيقية ايضاً، كالعلم والقدرة مفهوماتها، واقعة تحت مقولة الكيف، وكل ما له جنس فله فصل وكلما له جنس وفصل فله حد، فجميع الاسماء والصّفات موصوف بحدّ وله اسم، فالواجب تعالى الّذي هو بذاته صانع الاشياء هو غير كل اسم وصفة.

السابعة قوله : لم يتكوّن فيعرف كينونيته بصنع غيره، يريد بيان : انّه تعالى لا يمكن ان يكون مدركا لغيره، اذ ادراك الشيء امّا بحصول صورته او بحضور ذاته، وكلّ ما يدرك بحصول صورته فهو امر كلّي وله احتمال الشركة بين الامثال.

والوجود كما مرّ ليس بكلّي ولا جزئي له امثال، فلا يمكن معرفة شيء من الهو يات الوجودية آلا بنفس هو يته وحضور ذاته، ولا حضور للشيء الوجودي[1] آلا لنفسه او لصانعه، فمدرك كلّ وجود اما ذاته او صانع ذاته لا غير، فكلّ معروف لغيره فذلك الغير صانعه وموجده، وواجب الوجود حيث لم يتكون من غيره فلا يعرفه غيره، لما ذكرنا ان لا حضور للشيء الوجودي الّا لذاته او لصانعه ومكونه، فانّ صانع الشيء محيط به، لانّه تمام ذاته، واما المصنوع فهو غير مدرك لصانعه، اذ ليس عنده من الصّانع الا وجه من وجوهه وحيثية من حيثياته كنسبة ضوء او ظلّ من الشمس الى الشمس.

فظهر من ههنا انّ ذاته تعالى لا يعرفه غيره، فثبت انّ ذاته غير اسمائه وصفاته لانّها معروفة وهذا هو المطلوب.

الثامنة ان كلّ ما ينتهي اليه معرفة احد فهو تعالى غيره، لما مرّ ان كلّ ما يتصّور في عقل او وهم او حسّ من المعاني والماهيات فله امثال واشباه والله ليس له مثل ولا شبه، فهذه ايضاً حجة على انّ اسمائه وصفاته ليست هي بحسب المفهوم ذاته. نعم ! لا وجود لها فيه تعالى الّا وجود الذات، على انّها غير موجودة في حدود انفسها ؛ فهذا من الغوامض، فانّها

١ــ الموجود ــ م ــ د .

لا موجودة ولا غير موجودة لا واحدة ولا غير[1] واحدة.

قال الشيخ الاعرابي في الفص الاسماعيلي: اعلم انّ مسمّى الله احدي بالذات كل بالاسماء، وكل موجود فما له من الله الّا ربه خاصة يستحيل ان يكون له الكلّ، واما الاحدية الالهية فما لاَحدٍ فيها قدم. انتهى.

ولـمّا كان علم الاسماء الالهية علما غامضاً دقيق المسلك قد زلت فيه اقدام كثير من الناس، وقد ذكر في هذا الحديث ما ينفتح به باب المعرفة لمن كان له قلب و يثبت به قدمه في التوحيد اشار الى ذلك بقوله: لا يذل من فهم هذا الحكم ابداً، وهو التوحيد الخالص اي عن شوب كثرة ونقيضة[2] وحدوث وامكان، ثم امر بطلبه وتصديقه وتفهمه بقوله: فادعوه، اي اطلبوه بالبحث والتفتيش وصدقوه بالاذعان واليقين وتفهموه بالتّعلم والسؤال كما قال تعالى: فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون[3]، باذن الله اي بتوفيقه وتأييده.

المسألة التاسعة انّه لا يمكن معرفة الله الا به، وقد سبق انّه لا يمكن العلم به الا بشهود ذاته وصريح هو يته الاحدية، اذ لا صورة تساو يه ولا جنس ولا فصل ولا جزء ولا ماهية، ولا سبب له ولا برهان عليه ولا حدّ له ولا معرف له، اذ ذاته اظهر من كل شيء فلا يظهره غيره، وايضا كل ما فرضت انه سبب ظهوره فهو سبب ذاته، اذ ظهوره عين ذاته وذاته لا سبب له، فكذا لا سبب لظهوره، فمن زعم انّه يعرف الله بحجاب اي بمتوّسط بينه و بين خلقه او بصورة عقلية او بمثال خيالي فهو مشرك غير موحد، اذ جعل غيره من كلّ الوجوه مثله، وكل ما عرف بشيء فلابد بين المعرف والمعرف من مماثلة ومن جهة اتّحاد، والّا فليس ذلك الشيء معرفاً اصلا.

الا ترى انك اذا قلت الانسان حيوان ناطق فوجدت بين المعنيين اتحادا بالذات؟ واذا قلت الضاحك كاتب فبينهما اتحاد بالموضوع؟ واللّه سبحانه مجرد الذات عن كل ما سواه، فحجابه ومثاله وصورته غيره من كلّ وجه، اذ لا مشاركة بينه و بين غيره في جنس او فصل او مادة او موضوع او عارض، وانّما هو واحد موحّد فرد عما عداه.

قوله: فكيف يوحده من زعم انّه عرفه بغيره، اي من زعم انه عرف الله بغيره فقد

١ــ ولا لا واحدة. النسخة البدل.

٢ــ نقيصة ــ م ــ د.

٣ــ النحل ٤٣.

ناقض نفسه في دعوى التوحيد، لان توحيده حينئذ عين الاشراك ، فالموحد الخالص عن الشرك من عرف الله بالله لا بغيره، فمن عرفه بغيره فما عرفه ولا وحده، اذ ليس بين خالق الاشياء والاشياء شيء مشترك لا ذاتي لكونه بسيط الحقيقة ولا عرضي اذ ليس له امر عارض الّا السلوب والاضافات، والاشتراك بين امرين في السلب المحض او الاضافة المحضة لا يصحح كون احدهما معرّفاً للاخر.

فان قلت: أليس الوجود أمراً مشتركاً بين الخالق والمخلوق ؟

قلنا : امّا الوجود بالمعنى العام البديهي فهو امر اعتباري ذهني من المعقولات الثانية والاعتبارات الشاملة العامة كالشيئية ونحوها، وامّا الوجود الحقيقي فليس بطبيعة مشتركة بين الخالق ومخلوقه، لان وجوده تعالى حقيقة الوجود المحض الّذي لا اتّم منه ولا تناهي له في الشدة ولا يشوبه عدم وقصور ونقص ولا يمازجه ماهية وحد، وامّا وجود الممكن فهو كرشح وفيض له من وجوده تعالى وقد خالطه الاعدام والنقائص والافات والامكانات، فاين المشاركة بينهما في نحو من الوجود ؟

وقوله : والله خالق الاشياء لا من شيء كان، لئلا يتوهم انّه مادة الممكنات، فلا يكون متبرئ الذات عنها فيقدح في فردانيته، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

فظهر وتبيّن من جميع هذه المباحث كما ثبت وتحقّق : انّ ذاته تعالى المسمّى بالاسماء الحسنى هو غير اسمائه واسمائه غيره على الوجه الّذي مرّ بيانه بلا تعطيل وتشبيه.

باب معاني الاسماءِ واشتقاقها
وهو الباب السادس عشر من كتاب التوحيد وفيه اثني عشر حديثاً :

الحديث الاول
وهو السادس وثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن القاسم بن يحيى» مولى المنصور روى عن جدّه، ضعيف «صـه» قال النجاشي : له كتاب فيه اداب امير المؤمنين عليه السلام، روى عنه احمد بن ابي عبدالله واحمد بن محمّد بن عيسى بن عبيد «عن جده الحسن بن راشد» الطّفاوي والطّفاويون منسوبون الى حبال[1] بن منبّه، هو اعصر بن سعد بن قيس

١ــ في نضد الايضاح : حيان بن منبّه.

بن غيلان بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ومسكنهم البصرة وامهم الطّفاوة بنت حرم بن ريان ولدت لحبال جريا وسريا وسناناً ، وكان الحسن ضعيفا في الرّواية، وقال ابن الغضائري : الحسن بن اسد الطفاوي البصري يروي عن الضعفاء و يروون عنه وهو فاسد المذهب ، وما اعرف شيئاً اصلح فيه الاّ روايته كتاب علي بن اسمٰعيل بن شعيب بن ميثم ، وقد رواه عنه غيره.

والظاهر انّ هذا هو الذي ذكرناه وانّ الناسخ اسقط الراءِ من اسم ابيه ، وقال ابن الغضائري : الحسن بن راشد مولى المنصور ابو محمّد روى عن ابي عبدالله وابي الحسن موسى عليهما السلام ، ضعيف في روايته ، وههنا ذكر الراء في الاوّل ، والظاهر انّ هذا ليس هو ذاك وليس هو الّذي ذكرنا في القسم الاول من كتابنا عن الشيخ الطّوسي رحمه الله ، فانه قال : الحسن بن راشد يكنى ابا علي مولى آل المهلب بغدادي من اصحاب الجواد عليه السلام ثقة ، الى ههنا كلام صاحب «صه» وفي فهرست : الحسن بن راشد[1] له كتاب الراهب والراهبة ، رواه القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد المنصور ابو محمد روى عن ابي عبدالله وابي الحسن موسى عليهما السلام ، ضعيف في روايته ؛ وابن داود حمل جميع ذلك من حسين مصغراً وقال : اني رأيت بخط الشيخ ابي جعفر في كتاب الرجال كذا ، ثم قال : فربما التبس الحسين بن راشد بالحسن بن راشد ، ذلك مولى بني العباس وهذا مولى آل المهلب ، وذاك من رجال الصادق عليه السلام وهذا من رجال الجواد عليه السلام .

وقال بعض اصحاب الرجال[2] : والحق ان حمل ما في «ظم»[3] على السهو من الشيخ اقرب من وقوع السهو عنه وعن غيره في مواضع ، على انه لا ريب ان في رجال الصادق عليه السلام الحسن بن راشد كما هو معلوم من سند الروايات وكذلك في كتب الرجال والحديث في القاسم بن يحيى بن الحسن بن راشد مع التصريح في الرجال بانه مولى المنصور والراوي عن الصادق والكاظم عليهما السلام بلا شك ، والفرق بين الثقة والضعيف بالمرتبة

١ـ هذا هو ابو علي الحسن بن راشد مولى آل المهلب البغدادي ، الثقة ، جد القاسم بن يحيى ومن اصحاب الجواد عليه السلام . والسابق هو ابو محمد الحسن بن راشد الصغاوي ، الضعيف ، الذي يروى عن الصادق والكاظم عليهما السلام ، فلا يتوهم التعدد وان كانا في طبقة واحدة او متقاربة .

٢ـ وهو الفاضل الزكي ميرزا محمد الاسترابادي رحمه الله في كتابه : تلخيص المقال ، وهو رجاله الاوسط ورمزها «مح» .

٣ـ اي : هو من اصحاب الكاظم عليه السلام .

والكنية والمروي عنه «عن عبدالله بن سنان قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن تفسير بسم الله الرحمن الرحيم قال: الباء بهاء الله والسين سناء الله والميم مجد الله».

قال الشيخ الجليل جامع الكافي رحمه الله: «وروى بعضهم: الميم ملك الله والله اله كل شيء والرحمن بجميع خلقه والرحيم بالمؤمنين خاصة».

الشرح

اما تفسيره عليه السلام للحروف الواحدان التي في بسم الله فذلك من باب التوقيف لا سبيل للعقل اليه، واما قوله: والله اله كل شيء، يرجح قول من قال: انه مشتق، وقد مرّ ذكر الاقوال في معناه.

وقوله: الرّحمن بجميع خلقه والرحيم بالمؤمنين خاصة، اعلم انّهما اسمان بنيا للمبالغة من رحم يرحم كالغضبان من غضب والعليم من علم، والرحمة في اللغة قيل انّها رقة القلب وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان، والحق انها فينا حالة نفسانية تكون مع رقة القلب وبها تفعل المودة والاحسان، كما انّ الغضب حالة نفسانية تكون في الاكثر مع قساوة القلب وجموده تصدر منها الاسائة والجور، وهكذا العلم والحلم والحياء والصّبر والعفة والمحبة وغيرها فينا صفات نفسانية يناسبها احوال القلب ومزاج البدن وهي مبادي الافعال واثار يناسبها.

واذا اطلق بعض هذه الصّفات على الله فلابد ان يكون هناك على وجه اعلى واشرف، لانّ صفات كل موجود على حسب وجوده، فصفات الجسم كوجوده جسمانية وصفات النفس نفسانية وصفات العقل عقلانيّة وصفات الله[1] الهيّة، لا كما عليه كثير من اهل التميز من ان ينكر هذه الصّفات في حق الله رأسا و يقال ان اسماء الله انّما تطلق باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي تكون انفعالات، وهذا من قصور العلم وضيق الصدر وعدم سعة التعقل، حيث لم يدركوا مقامات الكمالية من صفات الوجود ومعارجه[2] ومنازله واحواله في كل موطن ومقام، فوقعوا في مثل هذا التعطيل الخالي عن التحصيل.

و بالجملة العوالم متطابقة، فما وجد من الصفات الكمالية في الادنى يكون في الاعلى

١ــ الاله ــ م ــ د.

٢ــ مقامات الوجود ومواطنه ومعارجه ــ م ــ د مقامات الوجود من الصفات الكمالية ــ ط.

على وجه ارفع وابسط واشرف. فافهم هذا التحقيق واغتنم فانّه عزيز جداً.

ثم ان الرّحمن اشد مبالغة من الرحيم، لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما ذكره الزمخشري وغيره، وذلك انّها يعتبر تارة باعتبار الكميّة واخرى باعتبار الكيفية، فعلى الاوّل قيل: يا رحمن الدنيا، لانه يعم المؤمن والكافر، ورحيم الاخرة، لانه يخص المؤمن، وعلى الثاني قيل: يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيم الدّنيا، لان النعم الاخروية كلّها جِسام عظام وان النعم الدنيوية فيكون جليلة وحقيرة وانما قدم، والقياس يقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى لتقدم مرحمة الدنيا على مرحمة الاخرة، ولانه صار كالعلم من حيث انه لا يوصف به غيره من الصفات[1].

لان معناه: المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها، وذلك لايصدق على غيره، لان ما عداه مستفيض فهو مفيض بلطفه وانعامه، يريد جميل ثناء او جزيل ثواب او يزيل رقة الجنسية عن قلبه وحبّ المال عن نفسه، ثم انه كالواسطة في ذلك، لان ذات المنعم ووجود النعمة والقدرة على ايصالها والداعية الباعثة له عليه والتمكن من الانتفاع بها والقوى والالات التي بها يحصل الانتفاع الى غير ذلك من خلقه لا يقدر عليها احد غيره تعالى.

الحديث الثاني
وهو السابع وثلاث مائة

«عليّ بن ابراهيم عن ابيه عن النضر بن سويد عن هشام بن الحكم انه سأل ابا عبدالله عليه السلام عن اسماءِ الله واشتقاقها، الله مما هو مشتق؟ فقال يا هشام! الله مشتق من إله و إله تقتضي مألوها والاسم غير المسمى، فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئا ومن عبد الاسم والمعنى فقد اشرك وعبد اثنين ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد أفهمت ياهشام؟ قال قلت: زدني قال: لله تسعة وتسعون اسماً فلو كان الاسم هو المسمّى لكان لكل اسم منها اله[2] ولكن الله معنى يدل عليه بهذه الاسماءِ وكلّها غيره. يا هشام الخبز اسم للماكول والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس والنّار اسم للمحرق

١ــ الاشياء ــ م.

٢ــ كل اسم منها الها (الكافي).

افـهمت ياهشام فهما تدفع به وتناقل[1] به اعدائنا الملحدين[2] مع الله عزّوجلّ غيره؟ قلت نعم! فقال: نفعكالله وثبتـك يـاهشـام! فوالله ما قهرني احد في التوحيد حتى قمت مقامي هذا».

الشرح

هـذا الحـديـث بعينه قد مرّ في الباب الخامس المعنون بباب المعبود وقد شرحناه، ولا تـفـاوت بـينهما لا في المتن ولا في الـسند الا في لفظة واحدة هي لفظة تناقل ههنا بدل تناضل هنـاك، وهـو مـن المـنـاقـلـة في المـنـطـق وهـي ان تحدّثه ويحدّثك، ورجل نقل وهو حاضر الجواب، وناقلت فلانا اذا حدثته وحدثك، وفيما ذكرناه هناك كفاية في شرحه فلا نعيده.

الحديث الثالث

وهو الثامن وثلاث مائة

«عـدة مـن اصـحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن القاسم بن يحيى عن جدّه الحسن بـن راشد عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: سأل عن معنى الله فقال: استولى على مادق وجل».

الشرح

هـذا مـن بـاب تـفـسير الـشيء بلازمه، فان معنى الالهية يلزمه الاستيلاء وعلى جميع الاشياء دقيقها وجليلها وغيبها وشهادتها وملكها وملكوتها ودنياها واخراها.

الحديث الرابع

وهو التاسع و ثلاث مائة

«علي بـن محـمـد عـن سـهـل بـن زيـاد عن يعقوب بن يزيد عن العباس بن هلال» الـشـامـي من اصحاب الرضا عليه السلام روى عن الرضا عليه السلام وروى عنه محمد بن الـولـيـد الخـزاز بـنسخـة وهي تختلف بحسب الرواة، قال النجاشي «قال سئلت الرضا عليه الـسـلام عن قول الله عز وجلّ: الله نور السموات والارض[3]، فقال هـادي[4] لاهـل السموات

١ــ تناضل (الكافي).

٢ــ المتخذين ــ في بعض النسخ.

٣ــ النور ٣٥.

٤ــ هاد (الكافي).

وهـادي لاهل الارض. وفي رواية البرقي هدى من في السماء وهدى من في الارض».

الشرح

كما انّ الـنـور المحسـوس كـنوز الشمس هدى يهتدي به اهل الارض في ظلمات البرّ والـبـحـر، فـالله تـعـالى نوريهتدي به اهل السموات واهل الارض في ظلمات بر الجسمانيات وبحر الروحانيّات، فهوتعالى هاد وهدى ايضاً باعتبارين، لانه بنفس ذاته يهتدى[١] الخلائق.

وحـقـيـقـة النّور ومعناه: هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره، وما حقيقته الظهور لابد ان يـكـون بـسـيـطـا لا تـركـيـب فيه، اذ لو كان ذا ماهية مركبة من جزئين لكانا اما نورين او ظـلـمـتين او احـدهـما ظـلـمة والاخر نوراً، وان كان الاوّل: ففي احد الجزئين كفاية في تحقق مـاهـيـتـه فـلـم يكن ماهية مركبة وقد فرضت مركبة، هذا خلف، وان كان الثاني: فالعقل الـصـريـح شـاهد بامتناع حصول حقيقة النور المحض من الظلمات، وان كان الثالث: فيلزم حـصـول الـواحـد الطبيعي من امرين بينهما غاية الخلاف، وكيف يجوز تألف ماهية وحدانية مـن ظـلـمة محضة ونور محض؟ اذ لا واسطة بين النور والظّلمة لانها ليست الا عدم النور مطلقا كما هو التحقيق، واذا بطل التالي باقسامه بطل المقدم.

فثبت انّ النور حقيقة بسيطة[٢] لا جنس لها ولا فصل لها ولا مادة لها ولا صورة، فلا حدّ لـه بـل لا مـعـرف له مطلقا، لانّ الكاشف للشيء لابد ان يكون اظهر منه ولا اظهر مما حقيقته الظهور، وربّما يكون شدة الظهور سبب خفائه.

واذاً ثـبـت انّ الـنّـور بـسـيـط لاحـدّله ولامعرف فالتفّاوت بين اقسامه ليست بفصول ولا بمشخصّات زائدة يفتقر اليها في وجوده الّذي هوعين[٣] ظهوره، بل الوجود والنور حقيقة واحدة والاعـتـبار مختلف، فالتفاوت بين الانوار انما يكـــون بالشدة والضعف، فغاية شدّته ان يكون نور الانوار والنّور الغني، وغاية ضعفه ان يكون ظلاً وضوءً محسوساً.

بل نقول: النّور كالوجود منقسم الى نور لنفسه ونور لغيره كنور الاجسام، سواء كان عـرضـا لازمـا كـنور الشمس ونور النار او عرضا مفارقاً كنور القمر ونور الارض، وسواء كان عرضا محسوساً كالامثلة المذكورة او غير محسوس كادراكات القوى الحسية والخيالية والعقلية،

---

١ ــ يهدي ــ م ــ د.

٢ ــ حقيقة امر بسيط ــ م ــ د.

٣ ــ غير ظهوره ــ م.

فان كل صورة ادراكية او علمية هي ظاهرة بذاتها مظهرة لغيرها، وهي المدركات الخارجية، والنور لنفسه ما لا يلون.

ثم النور لنفسه امّا نور لنفسه بنفسه كواجب الوجود، او نور لنفسه بغيره كما سواه من الانوار القاهرة والمدبّرات[١] العقليّة والنفسية.

فنور الانوار هو نور في نفسه لنفسه بنفسه واما ما سواه من الانوار سواء كانت انواراً لانفسها كالجواهر النّورية اولا، كالعلوم والادراكات والانوار الحسّية، فليس شيء منها نوراً بنفسه بل كلّها بنور الانوار كانت انواراً، بمعنى انّ ذواتها النورية فائضة منه تعالى مجعولة جعلا بسيطاً، وشدّة نوريّتها على ترتيب الاقرب فالاقرب منه تعالى كترتب اضواء الشمس شدّة وضعفا حسب ترتّبها قرباً و بعداً منها، فههنا وصلت في الضعف والنقص الى حدّ الغسق والظّلام، وهناك نزلت في النقص والبعد عنه تعالى الى حدّ الهيولي والاجسام، اذ كما اشرنا يرجع مراتب الانوار الى مراتب الوجودات كما يظهر لمن امعن النظر وخاض.

فاذن ذاته بذاته لما كان موجد الاشياء[٢] كلها ومظهر ماهياتها بافاضة انوار وجوداتها كان منور السموات والارض، اي لاهل السموات واهل الارض، وحيث انّ منوريته بنفس ذاته لا بنور عارض، فكان نور السّموات والارض بالحقيقة، وكل نور هادٍ بنفسه وهدى، فتفسير نور السموات والارض بهادٍ لاهلها او هدى لمن كان فيها كما في الرّوايتين تفسير باللازم المساوي.

الحديث الخامس
وهو العاشر وثلاث مائة

«احمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبّار عن صفوان بن يحيى عن فضيل بن عثمان» الصيرفي قال الشيخ في الفهرست: له كتاب روى عنه الحسن بن محمد بن سماعة، قال: واظن انهما واحد وهو فضل الاعور[٣]. «عن ابن ابي يعفور قال: سئلت ابا عبدالله عليه

١ـ والمدبرة ـ م ـ د.

٢ـ موجداً للاشياء ـ م ـ د.

٣ـ الفضل بن عثمان هذا يسمى تارة مكبراً واخرى مصغراً. وعده الشيخ في رجاله من اصحاب الباقر والصادق عليهما السلام وذكره مكبراً في رواية في التهذيب ومصغراً في الاستبصار. وفي رجال بوعلي: قد جاء في كتب الرجال فضيل بن عثمان الصيرفي يروي عنه الحسن محمد بن سماعة، ولا بعد في الاتحاد، يعني مع الاعور.

السلام عن قوله الله عزّ وجلّ: هو الاوّل والآخر[1] وقلت: اما الاوّل فقد عرفناه وامّا الآخر فبيّن لنا تفسيره فقال: انه ليس شيء الا يبيد او يتغير او يدخله التغيّر والزوال او ينتقل من لون الى لون ومن هيئة الى هيئة ومن صفة الى صفة ومن زيادة الى نقصان ومن نقصان الى زيادة الا ربّ العالمين فانّه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة، هو الاول قبل كل شيء وهو الآخر على ما لم يزل ولا يختلف عليه الصّفات والاسماء كما تختلف على غيره، مثل الانسان الذي يكون تراباً مرّة ومرّة لحماً ودماً ومرة رفاتا ورميا وكالبسر الذي يكون مرة بلحاً ومرّة بسراً ومرة رطباً ومرة تمرا فتتبدل عليه الاسماء والصّفات والله عز وجلّ بخلاف ذلك».

الشرح

يبيد اي يهلك، الرفات الحطام، وقد رفّت الشيء يرفت اي تكسر وتفتت، والرفات كلما دق وكسر كالفتات، والرّميم ما بلى من العظام، والبسر بالنّسبة الى الرطب كالحصرم بالنسبة الى العنب و يقال بالفارسي: «غوره خرما» ونسبة الرطب الى التمر كنسبة العنب الى الزبيب، والبلح بفتح اللام ما هو قبل البسر و بعد الخلال، فان اول النخل طلع ثم خلال ثم بلح ثم بسر ثم رطب ثم تمر.

سئل عليه السلام عن تفسير قوله تعالى: هو الاول والاخر، ولما كانت اوليته بوجه من الوجوه ظاهرة بخلاف اخريته، اذ فيها اشكال، لانها ليست بالذات ولا بالمعلولية ولا بالشرف ولا بالمكان ولا بالزمان، اذ ليس تعالى بزماني كما ليس بمكاني، فاقتصر السائل على طلب الجواب عن اشكالها، فمهّد عليه السلام اولا قاعدة وهي: انه ليس شيء من الموجودات غير الحق تعالى الا ويهلك او يتغير واشار الى انحاء التغير بانه سواء كان من ذات المتغير كالتغيرات الطبيعية او يدخل عليه من خارج كالتغيرات القسرية، وسواء كان في كيفية كالالوان والطعوم او في غيرها من الهيئات والصفات الذاتية او العرضية، وسواء كان التغير بطريق الاستكمال والازدياد او بطريق الانتقاص، واما الحق تعالى فلا تغير فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفة من صفاته، فهو لم يزل كهو لايزال بحالة واحدة.

ثم اشار الى كونه اول كل شيء واخره بانه ما شيء غيره الا واخره غير اوله وانه يختلف عليه الصفات والاسماءِ، كالانسان مثلا له في اول كونه حال وصفة واسم وله في اخر كونه صفة اخرى واسم اخر وكالبسر الذي يكون له صفات واسماءِ سابقة وصفات

---

[1] ـــ الحديد ٣.

واسماءِ لاحقة. فاذن كل ما سواه اوله غير اخره واخره غير اوله، والله تعالى اوله عين اخره واخره عين اوله من كلِ الوجوه، ولا شك انه مع كل شيء في كل وقت وحال، فهو اول وقبل كل شيء ولو باعتبار حاله واسمه المتأخر وهو اخر و بعد كل شيء ولو باعتبار حاله واسمه المتقدم. فتأمل فانه وجه لطيف ذكره عليه السلام.

قال بعض حكماء الاسلام: هو تعالى اول من جهة انه مبدأ يصدر منه كل وجود لغيره، وهو اول من جهة انه اولى بالوجود، يُعنى به: انه اكمل وجوداً واشرف من غيره، وهو اول من جهة ان كل زماني ينسب اليه يكون معه، فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء الزماني، ووجد تعالى مع ذلك الزمان لا فيه، وهو اول، لانه اذا اعتبر كل شيء كان الذي فيه اولا اثر قبوله، اراد به ان الممكن ما لم يجب به تعالى اولاً لم يوجد، وذلك وجهه المنسوب اليه تعالى، فهو بهذا المعنى اول كل شيء لا بالزمان.

قال: وهو اخر، لان الاشياء اِذا نسبت اليها اسبابها وقفت عنده، اراد به انك اذا نظرت الى وجود شيء وفتشت عن سببه ثم عن سبب سببه وهكذا، فتنتهي بالاخرة اليه تعالى، لانه اخر ما ينحل اليه اجتماع اسباب الشيء، هو اخر، لان الغاية الحقيقية في كل طالب، فالغاية مثل السعادة والخير في قولك: لم شربت الماء؟ فتقول: لتغيّر المزاج، فيقال: لم اردت ان يتغير المزاج؟ فتقول: للصحة، فيقال: لم طلبت الصحة؟ فتقول: للسعادة والخير، ثم لا يورد عليه سؤال يجب ان يجاب عنه، لان السعادة والخير مطلوب لذاته لا لغيره.

فالحق الاول هو الذي يقبل اليه كل شيء و يطلبه و يتشوقه و يقصده طبعاً وارادة بحسب طاقته على ما يعرفه الراسخون في العلم بتفصيل الجملة و بكلام طويل. فهو المحبوب الاول، فلذلك هو اخر كل غاية، اول في الفكر اخر في الحصول، هو اخر من جهة: ان كل زماني[٢] يوجد زماناً يتأخر عنه، ولا يوجد زمان يتأخر عن الحق. انتهى كلامه.

ففيه اربعة وجوه لكونه تعالى اول كل شيء، وثلاثة وجوه لكونه اخر كل شيء.

و يرد على الوجه الثاني من وجوه التأخر وهو: كونه تعالى غاية الاشياء[١]، بان الواجب الحق متقدم بالذات على جميع الاشياء فليس معلولاً لشيء منها، فلا يجوز ان يكون غاية لشيء منها، لان كونه غاية يقتضي التأخر والمعلولية، وهو ليس باخر ولا معلول.

١ــ للاشياء ــ م ــ د ــ ط.

٢ــ زمانية ــ م ــ د.

واجيب عنه بان : كونه غاية واخرا في الحصول، ليس باعتبار وجوده في نفسه و يلزم[1] استحالته، بل باعتبار وجود نسبة بينه و بين الطالب، كالقرب منه والوصول اليه، هذا ما قيل، ونحن قد اشرنا فيما سبق من الكلام في اثبات كونه غاية الى وجه اقرب الى التحقيق من هذا، فليرجع اليه من اراده.

الحديث السادس
وهو الحادي عشر وثلاث مائة

«علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذنية عن محمد بن حكيم عن ميمون البان» الكوفي من اصحاب الباقر والصادق عليهما السلام روى عنهما «قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام وقد سُئل عن الاول والآخر فقال: الاول لا عن اول قبله ولا عن بدءٍ سبقه والآخر لا عن نهاية كما يعقل من صفة المخلوقين ولكن قديم اول آخر لم يزل ولم يزول بلا بدءٍ ولا نهاية لا يقع عليه الحدوث ولا يحول من حال الى حال خالق كل شيء».

الشرح

البدءِ مهموز من بدأ الامر فهو فعيل بمعنى المصدر، اي البدائة لوقوعه في مقابل النهاية وعن الثانية بمعنى الى.

والمراد انّ اوليّته تعالى لا عن ابتداء واخريته لا الى نهاية، فهو الاول لم يزل بلا اول سبقه ولا بداية له، وهو الاخر لا يزول بلا اخر بعده ولا نهاية له.

قوله عليه السلام : ولكن قديم اول اخر، حيث اتى بغير الواو العاطفة اشارة الى انّ اوليّته تعالى عين اخريته ليدل على ان كونه قديما ليس بمعنى القدم الزماني، اي الامتداد الكمّي بلا نهاية، اذ وجوده ليس بزماني، سواء كان الزمان متناهياً او غير متناه، والا لزم التغير والتجدد في ذاته، بل وجوده فوق الزمان، والدهر نسبته الى الازل كنسبته الى الابد، فهو بما هو ازلي ابديّ وبما هو ابدي ازليّ، وانه وان كان مع الازل والابد لكن ليس في الازل ولا في الابد حتى يتغير ذاته، واليه الاشارة بقوله: لا يقع عليه الحدوث، اذ كل زمان و زماني وان لم يكن ذا بداية فهو حادث، اذ كل آن من وجوده مسبوق بعدم سابق.

وقوله : ولا يحوّل من حال الى حال، امّا تفسير للحدوث وامّا اشارة الى ان لا تغير

---

[1] ــ ليلزم ــ م ــ د.

في صفاته كما لا تغيّر في ذاته، فليست ذاته ولا صفاته الحقيقية واقعة في الزّمان والتغيّر.

وقوله : خالق كل شيء، كالبرهان لما ذكر، فانه تعالى لما كان خالق كل شيء سواه، كان خالقاً للزمان والدهر، فيكون وجوده قبل الزّمان قبلية بالذّات ــ لا بالزمان ــ والا لزم تقدّم الزمان على نفسه وهو محال، فاذن حيث هو تعالى لا زمان ولا حركة ولا تغير اصلاً، فهو تعالى اول بما هو آخر واخر بما هو اوّل، ونسبته الى الازال والاباد نسبة واحدة ومعيّة قيّومية غير زمانية.

الحديث السابع
وهو الثاني عشر وثلاث مائة

«محمد بن ابي عبدالله رفعه الى ابي هاشم الجعفري قال: كنت عند ابي جعفر الثاني عليه السلام فسئله رجل فقال اخبرني عن الربّ تبارك وتعالى له اسماء وصفات في كتابه واسمائه وصفاته هي هو؟ فقال ابو جعفر عليه السلام: ان لهذا الكلام وجهين: ان كنت تقول هي هو اي انّه ذو عدد وكثرة فتعالى الله عن ذلك؛ وان كنت تقول هذه الاسماء والصفات لم تزل فانّ لم تزل محتمل معنيين فان قلت لم تزل عنده في علمه وهو مستحّقها فنعم وان كنت تقول لم يزل تصو يرها وهجائها وتقطيع حروفها فمعاذ الله ان يكون معه شيء غيره بل كان الله ولا خلق ثم خلقها وسيلة بينه و بين خلقه يتضرعون بها اليه و يعبدونه وهي ذكره، وكان الله ولا ذكر والمذكور بالذكر هو الله القديم الذي لم يزل والاسماء والصفات مخلوقات والمعاني والمعنيّ بها هوالله الذي لايليق به الاختلاف ولا الائتلاف، وانما يختلف و يأتلف المتجزيء فلا يقال الله مختلف ولا موئتلف[1] ولا الله قليل ولا كثيرولكنه القديم في ذاته لان ما سوى الواحد متجزىء والله واحد لا متجزىء ولا متوهم بالقلة والكثرة، وكل متجزئ او متوهم بالقلة والكثرة فهو مخلوق دال على خالق له فقولك : ان الله قدير خبرت انّه لا يعجزه شيء فنفيت بالكلمة العجز وجعلت العجز سواه وكذلك قولك : عالم انّما نفيت بالكلمة الجهل وجعلت الجهل سواه واذا افنى الله الاشياء افنى الصورة والهجاء والتقطيع ولا يزال من لم يزل عالماً. فقال الرجل: فكيف سمّينا ربنا سميعاً؟ فقال: لانه لا يخفى عليه ما يدرك بالاسماع ولم نصفه بالسمع المعقول في الرأس وكذلك سمّيناه بصيراً لانّه لا يخفى عليه

١ــ ولا يقال الله مؤتلف (الكافي).

ما لا يدرَك بالابصار من لون او شخص او غير ذلك ولم نصفه ببصر لحظة العين وكذلك سميناه لطيفا لعلمه بالشيء اللطيف مثل البعوضة، واخفى من ذلك وموضع النشوء منها والعقل والشهوة للسفاد والحدب على نسلها واقام بعضها على بعض ونقلها الطعام والشراب الى اولادها في الجبال والمفاوز والاودية والقفار. فعلمنا ان خالقها لطيف بلا كيف وانّما الكيفية للمخلوق المكيّف وكذلك سمينا ربّنا قويا لا بقوة البطش المعروف من المخلوق ولو كانت قوّته قوه البطش المعروف من المخلوق لوقع التشبيه ولاحتمل الزيادة وما احتمل الزيادة احتمل النقصان وما كان ناقصاً كان غير قديم وما كان غير قديم كان عاجزاً. فربّنا تبارك وتعالى لا شبه له ولا ضدّ ولا ندّ ولا كيف ولا نهاية ولا تبصار بصر ومحرّم على القلوب ان تمثله وعلى الاوهام ان تحدّه وعلى الضمائر ان تكوّنه جل وعز عن ادات خلقه وسمات بريته وتعالى عن ذلك علواً كبيراً».

الشرح

المعقول المحبوس، والسفادنـز والذكر على الانثى، والحدب التعطف والشفقة يقال: حدب عليه وتحدّب اي تعطف، والنسل الولد، والمفاوز جمع مفازة بمعنى المهلكة من الفوز بمعنى الهلاك، وان جاء بمعنى النجاة ايضاً، وانّما سميت الارض القفر بها لانّها مهلكة، والقفار جمع القفر وهي ارض لا نبات فيها ولا ماء، والبطش السطوة والاخذ بالعنف، و بصّار فعال مبالغة للباصر وفي نسخة: ولا ببصار يبصر.

قد علمت انّ اسماء الله تعالى وصفاته معان معقولة متغايرة المفهوم كلها لذات احديّة لا كثرة ولا اختلاف فيها، وكيفية اطلاقها وصدقها عليه سبحانه في غاية الغموض والصعوبة، ولهذا كان الناس كالحيارى فيها لا يهتدون الى سبيلها، فتراهم بين مقصر وغال.

فمنهم من قال: انّه تعالى عالم بعلم زائد، قادر بقدرة زائدة، سميع بصير بسمع وبصر زائدين عليه، ومنهم من ذهب الى انّه ليس بعالم وقادر ولا غيره من الصّفات والاسماء بالحقيقة، وانّما اطلقها عليه تعالى باعتبار ترتب الغايات لا باعتبار حصول المبادي، ولم يعلموا ان اثر الشيء وغايته لا ينفك عن المؤثر والمبدأ وحيث لا مؤثر ولا مبدأ فلا اثر ولا صنع له ولا غاية يترتب عليه.

وانت اذا قلت: الله عالم مثلاً، فان اردت به انّ هذا اللفظ هو ذاك اللفظ فهو

باطل، اذ لا حمل في الالفاظ، وان اردت به انّ ذاته تعالى نفس لفظ العالم فذلك ايضاً باطل وكفر فاحش بلا شبهة، لان اللفظ حادث والّذات قديمة، وان اردت ان ذاته تعالى عين معنى العلم فهو ايضاً باطل، لانّ معنى العلم كلّي يصدق على كثيرين وذاته ليس بكلّي.

وايضاً من العلم ما هو حادث ومنه ما هو جوهر ومنه ما هو عرض فكيف يكون معنى العلم بعينه ذات الباريء؟

وايضاً كما انّه تعالى عالم كذلك قادر، فاذا كان ذاته عين معنى العلم وكان ايضا عين معنى القدرة كان معنى العلم والقدرة واحداً فيكون كل علم قدرة وكلّ قادر عالماً، وليس كذلك.

وان اردت بقولك: الله قادر وعالم، ان له علما وله قدرة كما في الانسان، فيلزم الكثرة في صفاته الحقيقية وهو باطل لاذّائه الى الكثرة[1]، و يلزم ايضاً ان لا يكون في حد ذاته عالماً قادراً حياً وان يكون معطي الكمال خالياً عنه، وكل ذلك محال.

وان اردت انّ في ذاته علما وقدرة، فيلزم التركيب في ذاته ابتداء، فهذه الوجوه كلّها باطلة، والحق ما ستعلم مما يستفاد من هذا الحديث وغيره من الاحاديث.

فاذا عرفت ما ذكرناه فلنرجع الى الشرح فنقول: يريد عليه السلام ان ينبه على كيفية حمل اسماءِ الله وصفاته على ذاته بهو هي، فقال اولا للقائل: بان اسمائه وصفاته هي هو. ان لهذا الكلام اي لقولك ان اسمائه وصفاته هي هو وجهين:

ان كنت تقول: هي هو، اي تريد بقولك: هي هو انه ذو عدد وكثرة، بان تقصد بالاسماء والصفات الفاظها المتكثرة او تقصد معانيها المتغايرة في الوجود كما عليه الاشاعرة، فتعالى عن ذلك، اي عن وقوع الكثرة في ذاته أو في صفاته.

وان كنت تقول: هذه الصفات لم تزل، فان لم تزل، اي قولك: لم تزل، يحتمل معنيين: احدهما صحيح والاخر فاسد.

فان قلت: لم تزل في علمه وهو مستحقها، اي كان يعلم الحق تعالى ذاته في الازل انه عالم قادر حي مريد بصير وغير ذلك من الصفات، وانه في الازل مستحق هذه الصفات ومصداقها والمحكى عنه بها، سواء علمها غيره او لم يعلم صدّق بها عليه وحكى بها عنه او لم يصدّق ولم يحك، فنعم، أي بلى ما قلت انه صحيح حق.

١ــ الكثرة في الذات ــ م.

وان كنت تقول : لم يزل تصو يرها وهجاها وتقطيع حروفها ، اي صورة الفاظها المسموعة المركبة من الحروف التي يتهجى بها و يتقطع[1] ولا توجد مجتمعة ، فمعاذ الله ان يكون معه غيره في الازلية الذاتية سيما الحوادث الزمانية ، بل كان الله ولا خلق ، اذ الخلق من عالم التقدير والتكوين والله خالق الامر والخلق ومكوّن الكون ، وانما لم يقل كان الله ولا شيء ، لان شيئية الاسماءِ والصفات غير زائلة عنه وله تعالى شئون ذاتية .

ثم اراد ان يشير الى فائدة هذه الاسماءِ المسموعة فقال : ثم خلقها وسيلة بينه و بين خلقه ، اذ بها يخاطبونه و يطلبون منه حاجاتهم كقولهم : يا الله يا رحمن يا رحيم يا غفار اقض حاجاتنا وارحمنا واغفر لنا ، و يتضرعون بها اليه و يعبدونه و يدعوه خوفاً وطمعاً ، وكل ذلك بالالفاظ ، اذ ليس كل احد مما يمكنه ان يناجي ربه الا بالالفاظ والحروف ، فان تجريد المعاني من الالفاظ المسموعة والمتخيلة ــ كالاحاديث النفسية ــ عسير جداً ، بل غير ممكن للاكثرين ، حتى ان المتفكر كالمناجي نفسه بالالفاظ المتخيلة ، ولذلك قال تعالى : ولله الاسماءِ الحسنى فادعوه بها[2] .

ثم عاد الى بيان مغايرة الاسماءِ والصفات للذات الاحدية بوجوه واضحة ودلائل ظاهرة. منها ان الذكر حادث والمذكور قديم .

ومنها : ان الفاظ الاسماء والصفات مخلوقات والمعاني ، اي معاني الاسماء والصفات والمعنّي بها ، اي الذات الاحدية هو الله ، لانه مصداقها والمحكى عنه بها ، فان الوجود البسيط الاحدي المجرد عن ماعداه بنفسه مصداق لهذه المعاني ومطابق للحكم بها عليه والحكاية بها عنه .

ومنها : انها مختلفة مؤتلفة وذاته تعالى غير مختلف ولا مؤتلف ، ولا ايضاً مما يليق أو يمكن فيه الاختلاف والائتلاف لاستلزامها للتجزئ[3] والانقسام وقبول الزيادة والنقصان ، اما في الخارج او في التوهم ، والتجزئ والانقسام مطلقاً مستلزم للامكان ، سواءِ كان بالفعل كالجسم المركب او بالقوة كالجسم البسيط ، مثل الماءِ والهواءِ ، وسواءِ كان في الخارج كالحيوان المركب من النفس والبدن ، او بحسب الذهن كالنفس ، فانها مركبة في تحليل

١ــ ينقطع ــ م ــ د .

٢ــ الاعراف ١٨٠ .

٣ــ التجزي ــ م ــد .

العقل من الجنس والفصل لاشتراكها مع الاجسام في الجوهرية وامتيازها عنها بفصلها المميز عن ما عداها، والله بريئ من الامكان، فهو بريئ من التركيب مطلقاً.

فذاته غير شيء من الاسماءِ والصفات الملفوظة او المتوهمة، اذ كل واحد منها لتركبه وحدوثه مخلوق دال على ان له خالقاً، وقد علمت ان خالق الشيء ليس مثل خلقه ولا من جنسه، وايضاً يلزم افتقاره الى خالق آخر، فيتسلسل الامر الى لا نهاية.

وقوله عليه السلام: فقولك ان الله قدير الى قوله: سواه، اشارة الى كيفية اتصافه تعالى بمعاني الاسماءِ والصفات بحيث لا يوجب كثرة فيه ولا معنى زائداً عليه بحيث يحتمله عقل السائل، فان اكثر الناس لا يسعهم ان يعقلوا من القدرة والعلم وغيرهما من الصّفات الكمالية الّا مثل ما تصوروه ووجدوه من نفوسهم، وهي كيفيات نفسانية وحالات او ملكات حيوانيّة، ولم يعلموا انّ معنى واحداً قد يكون له انحاءِ من الوجود بعضها أرفع من بعض، ولا[١] انّ هـــذه المعاني كلّها موجودة بوجود واحد فيه تعالى على وجه اعلى واشرف وابسط.

فلاجل هذه العلة أرجع عليه السلام معاني الصفات الحقيقية فيه تعالى الى سلوب اضدادها لئلا يتوهم معنى زائد فيه، كما جعل الحكماءِ وحدته تعالى عبارة عن نفي الكثرة عنه، فكذلك جعل قدرته عبارة عن نفي العجز وعلمه عبارة عن نفي الجهل، وعلى هذا القياس سمعه راجع الى نفي الصمم وبصره الى نفي العمى وحيوتـــه الى نفي الموت، فهذا نحو من المعرفة لايقـــة بحال الجمهور من الناس اذ لا يسع عقولهم ازيد منها.

وقوله: واذا افنى الله الاشياءِ الى قوله: عالماً، استدلال على بيان المغايرة بينه وبين صورة الاسماء والصفات وهجاهـــا وتقطيعها من جهة النهاية، كما انّ المذكور سابقاً من جهة البداية، اذ كلّ حادثٍ فانٍ وكل ازلي باقٍ، فكان المذكور هناك أن لفظ العلم حادث وعلم الله ازلي فيكون غيره، والمذكور ههنا ان لفظ العلم يفني، ولا يزال عالما من لم يزل عالما فيكون غيره.

ولما كان في ارجاع السمع في حقّه تعالى الى مطلق العلم نوع خفاء عاد الرجل فقال: فكيف سمينا ربّنا سميعاً؟ فاجاب عليه السلام عنه بارجاعه الى عدم خفاءِ المسموعات عنه من غير افتقار الى آلة وقوة دماغية، فسمعه تعالى عبارة عن علمه

١ــ اي: ولم يعلموا.

بالمسموعات و بصره علمه بالمبصرات لا بلحظة عين، فكما ان علمه بالاشياءِ يأول بانتفاءِ الجهل بها عنه، فسمعه و بصره يأولان بعدم اختفاءِ المسموعات والمبصرات عليه.

وقوله عليه السلام : وكذلك سميناه لطيفاً لعلمه بالشيء اللطيف، جعل عليه السلام لطفه تعالى عبارة عن علمه بالاشياءِ اللطيفة كالبعوضة، واعضائها كالجناح والرجل والعين، وقواها كالسمع والبصر، واحوالها كالادراك والارادة والشهوة والمحبة والشفقة والالفة والغضب والنفرة والعداوة، وافعالها كالحركة والسكون والسفاد ونقل الطعام والشراب الى الاولاد وغير ذلك من امورها، كموتها وحيوتها ونفعها وضرها وآجالها ومقادير اعمارها وأرزاقها الى غيرها من لطائف خلقه ودقائق صنعه، وهو تعالى لطيف لعلمه بلطائف الامور بلا كيفية، اذ كل كيف وكل ذو كيفية مخلوق.

وفي كتاب التوحيد للشيخ أبي جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي رحمه الله باسناده عن الصادق عليه السلام : اللطيف هو العالم بالمعنى اللطيف، كالبعوضة وخلقه ايّاها، وانّه[1] لا يدرك ولا يحد، وقيل : هو اللطيف، لانّه فاعل اللطف وهو ما يقرب معه العبد من الطاعة و يبعد عن المعصية، والله لطيف بعباده، اي موفق لهم وفاعل بهم ما يقرّبهم الى طاعته ثم الى دار كرامته ورحمته و يبعّدهم عن معصيته ثم عن دار غضبه وعذابه، وذلك لانّ الانسان بالعلم والطاعة يتلطف قلبه و يتنوّر ذاته فيستحق القرب والكرامة، و بالجهل والمعاصي يتكثف قلبه و يستظلم ذاته فيستوجب البعد والعذاب.

قال الغزالي في شرح الاسماءِ الحسنى[2] : اللطيف انّما يستحق هذا الاسم من يعلم دقائق المصالح وغوامضها وما دق منها ولطف[3]، ثم يسلك في ايصالها الى المستصلح بسبيل الرفق[4] دون العنف، فاذا اجتمع الرفق في الفعل واللّطف في[5] الادراك ثمّ معنى اللطف، ولا يتصور كمال ذلك في العلم والفعل الّا لله تعالى، فاما احاطته بالدقائق والخفايا فلا يمكن تفصيل ذلك، بل الخفي مكشوف في علمه كالجلي من غير فرق، واما رفقه في الافعال ولطفه

١ــ اى : الله.

٢ــ المقصد الاسني في شرح اسماء الله الحسنى.

٣ــ وما الطف «المقصد».

٤ــ الى المستحق سبيل الرفق «المقصد».

٥ــ العلم «المقصد».

فيها فلا يدخل ايضاً تحت الحصر وشرح ذلك يطول.

وقوله عليه السلام: وكذلك سمّيناه قويا... الى اخره: القوة مبدأ الافعال الشاقة، وليست قوته تعالى من جنس القوى الجسمانية، كقوة البطش المعروف من المخلوقات، لانّ البرهان قائم على انّ كلّ قوة جسمانية متناهية محتملة للزيادة والنقصان فيحتاج الى محدّد يحدّدها فيقوي عليها و يقهرها على الحدّ الّذي لها، وتلك القوة الاخرى ايضاً ان كانت متناهية كان حكمها كذلك، الى ان ينتهي الى قوة ربانية غير جسمانية ولا متناهية دفعاً للتسلسل أو الدور، وايضاً ما يحتمل الزيادة، كالاعداد والاجسام والمقادير والحركات والازمنة، ومايتعلق بها كالقوى والكيفيات، فهي ناقصة ابداً غير تامة، وكل ناقص يحتاج الى كمال ومكمل، فلا يكون قديماً واجباً لذاته.

ثمّ عد عليه السلام من اسمائه التنزيهية وصفاته التقديسية ما هو كالنتيجة لما حصل وكالفذلكة لما فصل، و باقي الالفاظ واضحة.

الحديث الثامن
وهو الثالث عشر وثلاث مائة

«علي بن محمد عن سهل بن زياد عن ابن محبوب عمن ذكره عن ابي عبدالله عليه السلام قال: قال رجل عنده عليه السلام الله أكبر فقال عليه السلام: الله أكبر من أي شيء؟ فقال من كل شيء فقال أبوعبدالله عليه السلام: حددته فقال الرّجل: كيف أقول؟ قال: قل: الله أكبر من أن يوصف».

الشرح

لما كان الاكبر من اسماءِ التفضيل كالاعظم والاطول والاعلم ونحوها، والموصوف بها من جنس ما يفضل عليه فيها، فانك اذا قلت هذا اطول من ذلك، فمعناه انّه وجد لهذا مثل الذي في ذلك من الطول مع زيادة، وكان الحق تعالى بحيث لا مجانس له في ذاته ولا في صفاته، فلم يجز اطلاق الاكبر عليه بالمعنى الّذي يفهمه الناس من ظاهر اللفظ، اذ الكبر والصغر من صفات الجسمانيات، والا ايضاً ينبغي أن يكون المفضل عليه شيئا خاصّا أو عاماً كما يقال: الله أكبر من العرش أو من العقل أو من كل شيء، لانّه يوجب التحدد والتجنيس كما علمت، فلذلك أفاد عليه السلام أن معنى الله اكبر: أنه أكبر من أن يوصف

لئلا يلزم التحديد.

الحديث التاسع
وهو الرابع عشر وثلاث مائة

«ورواه محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن مروك بن عبيد» بفتح الميم واسكان الراء وفتح الواو والكاف اخيراً أسمه ابن عبيد بن سالم بن ابي حفصة مولى بني عجل «صه» وقال بعض: انّه مولى عمار بن المبارك العجلي، واسم مروك صالح واسم ابي حفصة زيادة، قال الكشي: قال محمد بن مسعود: سئلت علي بن الحسن عن مروك بن عبيد بن سالم بن أبي حفصة فقال: ثقة شيخ صدوق، وفي فهرست: روى عنه احمد بن أبي عبدالله وكذا في النجاشي «عن جميع بن عمير» مجهول «قال قال أبو عبدالله عليه السلام: أي شيء الله أكبر؟ فقلت: الله أكبر من كل شيء فقال: وكان ثم شيء فيكون الله أكبر[1] منه؟ فقلت: وما هو؟ فقال: الله أكبر من أن يوصف».

الشرح

قوله: وكان ثم شيء، أي أو كان في مرتبة ذاته وحيث حقيقته شيء حتى يقاس اليه و يفضّل عليه؟ بل كل شيء هالك عند وجهه الكريم وكل وجود وكمال وجود مضمحلّ في وجوده، كما يعرفه الراسخون في العلم، فلا مقائسة بينه تعالى و بين غيره، و باقي الحديث قد سبق.

الحديث العاشر
وهو الخامس عشر وثلاث مائة

«علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس عن هشام بن الحكم قال: سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن سبحان الله فقال: انفة الله[2]».

الشرح

الانفة محركة المنعة، يقال: انف منه انفاً محركتين أي استنكف وتنزه، وسبحان

١ــ فيكون اكبر (الكافي).

٢ــ آنفة لله (الكافي).

«احمد بن مهران» روى عنه الشيخ الكلني رحمه الله في هذا الكتاب، قال ابن الغضائري: انه ضعيف «عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسني» ابن علي بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن ابيطالب أبو القاسم له كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السلام كان عابداً ورعا له حكاية تدل على حسن حاله ذكرناها في كتابنا الكبير، قال محمد بن بابو يه: انه كان مرضيا «صه» وقال في كتاب من لا يحضره الفقيه: حدّثني علي بن احمد عن حمزة بن القاسم العلوي رحمه الله عن محمد بن يحيى العطّار عن من دخل على أبي الحسن الهادي عليه السلام من أهل الري قال: فقال: اين كنت؟ قلت: زرت الحسين عليه السلام: اما انك لو زرت قبر عبدالعظيم عندكم لكنت كمن زار الحسين بن علي عليهما السلام «عن علي بن اسباط عن سليمان مولى طربال» في كتاب النجاشي: انه روى عن جعفر بن محمد عليهما السلام، ذكره ابن نوح له نوادر، روى عنه عباد بن يعقوب الاسدي «عن هشام الجواليقي عَلَم للتسبيح الى التنزيه لا ينصرف لان فيه شبه التأنيث ولا يتصرف وانما يكون منصوباً على المصدرية، وقولك: سبحان اللهم وبحمدك سبحتك بجميع الائك، سبحتك وسبح ايضاً بمعنى صلى، ومنه قوله: ولولا انه كان من المسبحين[1]، أي المصلين، وسبح الله أي نزهه والسبوح المنزه عن كل سوءٍ ونقص، والسبحة النافلة لانه مسبح فيها، يقال: قضيت سبحتي اي نافلتي من الذكر والصلوة، وقوله: سبحات وجه ربنا بضمتين أي جلالته، والتسبيح افضل من التهليل لان كل مسبح موحد دون العكس الكلي، اذ قد يكون الموحد لله عن الشريك مجسماً.

واعلم ان من أشد تجرداً وطهارة عن المادة وأرجاسها وأدناسها فهو أتم تسبيحاً لله واعرف بتنزيهه وتقديسه، فدرجات المسبحين في الفضيلة والمثوبة على حسب درجات بعدهم عن المادة، فلا يمكن لمن استغرق في الدنيا وشهواتها ان يكون من المسبّحين، ولا اعتداد بتسبيح من يقول بلسانه سبحان الله وقلبه مستغرق في الشهوات.

الحديث الحادي عشر
وهو السادس عشر وثلاث مائة

قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله: سبحان الله ما يعني به قال: تنزيه[2]».

١ــ الصافات ١٤٣.
٢ــ تنزيهه (الكافي).

الشرح

قد مضى شرحه.

الحديث الثاني عشر
وهو السابع عشر وثلاث مائة

«علي بن محمد ومحمد بن الحسن عن سهل بن زياد ومحمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى جميعاً عن ابي هاشم الجعفري قال سئلت أبا جعفر الثاني ما معنى الواحد فقال: اجماع الالسن عليه بالوحدانية كقوله: ولئن سئلتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله[١]».

الشرح

هذا الكلام اشارة على انّ الغرائز الانسانية مجبولة بحسب الفطرة الاولى على الاعتراف بانّ الله واحد لا شريك له، ولولا الاغراض النفسانية والغواشي الظّلمانية لما اختلف اثنان فيه، ولذلك لمّا اشهدهم الله في الفطرة السّابقة على انفسهم حين سألهم الست بربكم قالوا[٢] بالاتفاق: بلى. وكذا في الفطرة الثانية ايضاً لو خلوا وطبائعهم ولم يكن لهم غرض اخر وسألوا من الخالق ايّاهم ليقولنّ الله في الجواب لا محالة.

روى انّ زنديقا دخل على الصادق عليه السلام فسأله عن الدّليل على اثبات الصانع، فاعرض عليه السلام عنه، ثم التفت عليه وسأله من اين أقبلت وماقصتك؟ فقال الزنديق: انّي كنت مسافراً في البحر فعصفت علينا الريح وتقلبت بنا الامواج فانكسرت سفينتنا فتعلقت بساجة[٣] منها، ولم يزل الموج يقلبها حتى قذفت بي الى الساحل فنجوت عليها، فقال عليه السلام: أرأيت الذي كان قلبك اذا انكسرت السفينة وتلاطمت عليكم الامواج فزعاً عليه مخلصا له في التضرع طالبا منه النجاة؟ فهو الهك، فاعترف الزنديق بذلك وحسن اعتقاده وذلك من قوله تعالى: «واذا مسكم الضر في البحر[٤]... الآية».

١ــ لقمان ٢٥.

٢ــ الاعراف ١٧٢.

٣ــ الساج شجر عظيم يصنع منه السفينة ولاتنبت الا ببلاد الهند.

٤ــ الاسراء ٦٧.

باب آخر

وهو الباب السادس عشر وهو من الباب الاول اي الخامس عشر الا ان فيه زيادة وهو الفرق ما بين المعاني التي تحت اسماء الله واسماءِ المخلوقين. وان كانت الاسماءِ مشتركة[١]. وفيه حديثان:

الحديث الاول
وهو الثامن عشر وثلاث مائة

«عن علي بن ابراهيم عن المختار بن محمد بن المختار الهمداني ومحمد بن الحسن عن عبدالله بن الحسن العلوي جميعاً عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن عليه السلام قال سمعته يقول: وهو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد الاحد الصّمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد لم[٢] يعرف الخالق من المخلوق ولا المنشيء من المنشأ لكنه المنشيء ففرّق بين من جسّمه وصوره وانشأه اذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئا قلت: أجل جعلني الله فداك لكنك قلت الاحد الصّمد وقلت لا يشبهه شيء والله واحد والانسان واحد اليس قد تشابهت الوحدانية؟ قال يا فتح! احلت ثبتك الله انما التشبيه في المعاني فاما في الاسماء فهي واحدة وهي دلالة[٣] على المسمّى وذلك انّ الانسان وان قيل انه واحد فانه يخبر انه جثة واحدة وليس باثنين والانسان نفسه ليس بواحد لانّ اعضائه مختلفة ومن[٤] الوانه مختلفة غير واحد وهو أجزاء مجزاة ليست بسواء دمه غير لحمه ولحمه غير دمه وعصبه غير عروقه وشعره غير بشرته[٥] وسواده غير بياضه وكذلك سائر جميع الخلق فالانسان واحد في الاسم ولا واحد في المعنى والله جلّ جلاله هو واحد لا واحد غيره لا اختلاف فيه ولا تفاوت ولا زيادة ولا نقصان فاما الانسان المخلوق المصنوع المؤلف من أجزاء مختلفة وجواهر شتى غير انه بالاجتماع شيء واحد. قلت:

١ــ جملة : وان كانت الاسماء مشتركة ليست في الكافي. وجملة: وهو الباب السادس عشر وهو من الباب الاول اي الخامس عشر. من الشارح قدس سره.

٢ــ لو كان كما يقول المشبهة لم (الكافي).

٣ــ دالة (الكافي).

٤ــ والوانه مختلفة ومن (الكافي).

٥ــ بشره (الكافي).

جعلت فداك فرجت عني فرج الله عنك فقولك : اللطيف الخبير فسرّه لي كما فسرت الواحد فاني اعلم ان لطفه على خلاف لطف خلقه للفضل[1] غير اني احب ان تشرح لي ذلك فقال يا فتح ! انّما قلنا اللطيف للخلق اللطيف لعلمه[2] بالشيء اللطيف اولا ترى وفقك الله وثبتك الى أثر صنعه في النبات اللطيف وغير اللطيف ومن الخلق اللطيف ومن الحيوان الصغار ومن البعوض والجرجس وما هو أصغر منها ما لا تكاد تستبينه العيون بل لا يكاد يستبان لصغره الذكر من الانثى والحدث المولود من القديم ؟ فلمّا رأينا صغر ذلك في لطفه واهتدائه للسفاد والهرب من الموت والجمع لما يصلحه وما في لجج البحار وما في لحاء الاشجار والمفاوز والقفار وافهام بعضها عن بعض منطقها وما يفهم به اولادها عنها ونقلها الغذاء اليها ثم تأليف الوانها حمرة مع صفرة و بياض مع حمرة وانه ما لا تكاد عيوننا تستبينه لدمامة خلقها لا تراه عيوننا ولا تلمسه ايدينا علمنا ان خالق هذا الخلق لطيف لطف بخلق ما سمّيناه بلا علاج ولا اداة ولا آلة وان كل صانع شيء فمن شيء صنع ، والله الخالق اللطيف الجليل ، خلق وصنع لا من شيء)).

الشرح

اجل مثل نعم، الاّ انّه احسن من نعم في التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام. واحلت اي اتيت بالمحال ، والجثة شخص الانسان قاعداً او قائماً وقد يستعمل مرادفا للجسد ، والعصب عضو من الاعضاءِ البسيطة ابيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال ينبت بعضها من الدّماغ و بعضها من النخاع ، ومنفعته انه يؤدّي قوة الحس والحركة الى الاعضاءِ وانّه يقوي اللحم لاختلاطه به ، والعروق اجسام عصبانية الجوهر ممتدة طولا مجوّفة نابتة من الكبد خلقت لتوزيع الدم على الاعضاءِ ، والبشر والبشرة ظاهر الجلد ، ومنها مباشرة المرأة وهي ملامستها ، والشت التّفرق ، وشت وشتيت اي متفرّق واشياء شتّى وشتان ما بينهما اي بعد، وفرجت بالتشديد مأخوذ من الفرج من الغم وهو التفصي منه ، والبعوض البق الواحدة البعوضة ، والجرجس بالكسر البعوض الصغار ، واللجج جمع اللجة وهي معظم الماءِ ، واللحاء ككساءِ ممدوداً قشر الشجر لدمامة خلقها اي لحقارتها من الدميم كامير بمعنى الحقير.

لـمّا ذكر الله بصفاته اللائقة وكانت اسماءِ هذه الصّفات اسماءِ مشككة مشتركة

١ـــ للفصل (الكافي) .

٢ـــ ولعلمه (الكافي) .

بين الله وخلقه موهمة للتشبيه، أراد عليه السلام ان ينبه انّ اطلاقها عليه تعالى ليس بالمعاني الّتي تطلق بها على الخلق، فقال عقيب ذكرها لم يعرف هو ــ بصيغة المجهول ــ الخالق من المخلوق ولا المنشيء من المنشأ، اي لا يمكن ان يعرف احد الخالق والمنشيء من المخلوق والمنشأ على وجه الكنه، ولا ذاته من ذاتهم ولا صفاته من صفاتهم ولا علمه من علمهم ولا قدرته من قدرتهم، نعم! ذات الخلق و وجوده دال على انّ للخالق وجوداً أعلى وأشرف من وجود المخلوقين مطلقاً، واما خصوصية وجوده الذي هو به هو فغير معلوم من هذا الطريق، وكذلك علم العلماءِ وقدرة القادرين دلالات على ان لخالقهم وعالمهم علما وقدرة أتم وأشرف، واما ان علمه باي نحو هو وقدرته على أي وجه هي فلا يعرف البتة من هذه العلوم والقدرة.

وقوله: لكنه المنشيء، بمنزلة مقدمة استثنائية لقياس استثنائي أضمرت صغراه لدلالة القرينة عليها، فصورته هكذا: كلما كان الله المنشيء فلا يعرف من المنشأ، لكنه المنشيء، ينتج، فلا يعرف من المنشأ، فذكر موضع هذه النتيجة. قوله: ففرق بين من جسّمه وصوّره وانشأه، اي فرقا[1] بينه و بين من جسّمه وصوّره.

وقد عرفت سابقاً ان المراد من مثل هذه الالفاظ الجعل البسيط، اي جعل نفس الجسم ونفس الصورة، لا ان الجسم لم يكن جسماً فجعله جسماً، او جعل الجسم جسماً، او ان الصورة كانت غير صورة فجعلها صورة، او جعل الصورة صورة حتى يلزم ان يكون خلقه دائماً خلقا من شيء أو سنخ، فلم يكن فعله ابداعاً محضا لا عن شيء، وعلى الثاني يلزم تخلل الجعل بين الشيء ونفسه، وكذلك عطف على الفعلين قوله: وانشأه، ليدل على الايجاد لا من شيء، فان البيانَ مختص بمثل هذا الفاعل الذي هو المنشيء دون غيره من المبادي والفواعل التي تفعل بحركة أو آلة أو مادة أو نحوها.

وقوله: اذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئا، بيان للدليل والتعليل على المقدمة المذكورة أولا أعني قوله: لايعرف الخالق من المخلوق ولا المنشيء من المنشأ، وهو أنه لا يمكن أن يكون بعض أفراد طبيعة واحدة نوعية أو جنسية علة موجدة لبعض آخر منها، والا لزم أن يكون الشيء علة لنفسه وان معلوله علة لنفسه ولعلته ايضاً، و يلزم التسلسل.

مثلا اذا فرض كون نار سبباً مقتضياً لنار أخرى، فسببية هذه النار ومسببية تلك لا

١ــ فرق ــ م ــ د.

يخلو اِما ان يكون من جهة كونهما نارين فقط أو من جهة ان هذه نار فقط وتلك شيء آخر أو نار وشيء آخر، أي المجموع بما هو مجموع، أو من جهة ان هذه غير نار أو مركب من نار و غير نار بما هو مركب وتلك نار فقط، أو من جهة ان كليتهما[1] غير نارين أو مركبين من نار وغير نار. فهذه اربعة اقسام وان كانت الثلاثة الاخيرة لكل منها[2] قسمان:

اما القسم الاول من الاربعة فيلزم منه ان يكون كل نار علة لكل نار وكل نار معلولا لكل نار، لان المقتضي لعلية هذه العلة لما كان نفس الطبيعة النارية المشتركة بين النيرانات فكانت كل نار علة لتلك النار، وكذا لما كان المقتضى لمعلولية تلك النار الاخرى نفس الطبيعة النارية، كان كل نار معلولا لهذه النار، فكان الكل علة للكل ومعلولاً للكل وكان كل منها علة لنفسه ولعلته ولعلة علته، و يلزم التسلسل ايضاً كما لا يخفي.

واما القسم الثاني فيلزم ان يكون كل نار علة لتلك النار وان يكون نفس تلك النار ايضاً علة لها.

واما القسم الثالث فيلزم ان يكون كل نار معلولاً لهذه النار حتى نفسها، و بطلان اللوازم في هذه الاقسام مستلزم لبطلانها.

واما القسم الاخير فيلزم ان لا يكون ما فرضناه علة ومعلولاً من طبيعة واحدة، وهذا خلف.

فثبت ان سبب الشيء يستحيل ان يكون مثل ذلك الشيء ولا شبهة من حيث كونه شبها له، ولما كان الاول تعالى سبباً لجميع ما عداه وكان صفاته غير زائدة على ذاته فلا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئاً، لا في الذات ولا في الصفات، فعلمه مغاير لكل علم وقدرته مغايرة لكل قدرة، وكذا الحكم في ارادته وحيوته وسمعه و بصره وجوده وكرمه ولطفه ورحمته وسائر صفاته.

فان قلت: اليست هذه الاسماءِ مشتركة بينه تعالى و بين الخلق، لا بمجرد اللفظ بل لاجل المعنى الجامع المشترك؟ فتشابهت الصفات كما قال الفتح: ان الله واحد والانسان واحد، أليس قد تشابهت الوحدانية؟

فالجواب بمثل ما أشار اليه عليه السلام حيث قال: يا فتح احلت، أي قلت محالاً

١ــ كذا في جميع النسخ والظاهر: كلتاهما.
٢ــ منهما ــ ط.

من القول، ثبتك الله، أي على التوحيد، انما التشبيه في المعاني فاما في الاسماءِ فهي واحدة وهي دالة على المسمى.

وفي بعض النسخ «دليل» بدل «دالة»[1] والمراد ان كل اسم له لفظ ومفهوم كلي، وما صدق عليه ذلك المفهوم الكلي من الافراد الحقيقية له و يقال له المسمى، وربما يقال له المعنى ايضاً كما يقال للمفهوم الكلي، وذلك هو المراد ههنا كما في كثير من المواضع، فالتشبيه انما يتحقق ان كانت الافراد متماثلة المعنى وهو المراد من قوله عليه السلام: انما التشبيه في المعاني.

واما اذا كان الاسم واحداً والمفهوم مشككا بان يكون في بعضها أشد وأقوى وفي بعضها أضعف وأنقص، فلا تشبيه، وهو المراد من قوله: فاما في الاسماءِ فهي واحدة، أي كل واحد من اسمائه تعالى واحد مشترك بينه و بين خلقه لفظاً ومفهوماً لا حقيقة وماهية، لانها متخالفة الحقائق.

قوله: وهي دلالة على المسمى، يعني ان هذه الاسماء المشتركة لها دلالة على المسمى بوجه من الوجوه، لا انه يعرف بها حقيقة المسمى، فانا لا نعلم من اسم العليم، اذا اطلق على الله حقيقة، علمه الذي هو به عالم ولا من الواحد حقيقة وحدته التي هو بها واحد، بل علمه كوجوده مجهول الكنه لنا وكذلك وحدته وسائر صفاته مجهول الكنه، وما يوجد من هذه الصفات في المخلوقات فهي ناقصة معلومة، فكيف يقع التشبيه بسبب اطلاقها عليهم؟

فالوحدة التي يوصف بها الباريءُ جل مجده وحدة حقيقية لا يمازجها كثرة بوجه من الوجوه، لا بحسب الخارج ولا بحسب الفرض والوهم.

و بعد وحدته وحدة العقل وفيها شوب من الكثرة من حيث ان العقل قابل لان يحلله الذهن الى ماهية و وجود ويحلّل ماهيته الى جنس هو معنى الجوهرية وفصل مميز له عن سائر الجواهر.

و بعد وحدة العقل وحدة النفس وفيها تضاعفت الكثرة.

و بعد وحدة النفس وحدة الطبيعة والصور التي في الاجسام البسيطة القابلة للقسمة بحسب الوهم الى اجزاء غير متناهية بالقوة.

١ــ دلالة ــ م ــ د ــ ط.

و بعد وحدتها[١] وحدة الاجسام المركبة القابلة للانقسام بالفعل، فان كل واحد منها من حيث ان له صورة طبيعية واحدة يقال انه واحد ومن حيث انه ذو اجزاء بالفعل او بالقوة فهو كثير، والموجود كلما نقص وجوده و بعدت ذاته عن الحضرة الاحدية الصرفة ضعفت وحدته وغلبت كثرته، اذ وحدة كل شيء عين وجوده، فبحسب نقصان الوجود يكون نقصان الوحدة وضعفها حتى ينتهي الى شيء وحدته عين قبول الكثرة كالجسم بما هو جسم، ثم الى شيء وحدته عين الكثرة بالفعل، كالعدد بما هو عدد، فان العشرة وحدتها وعشريتها التي هي بها واحدة هي نفس الكثرة.

واذا علمت هذه المعاني فنقول: ان وحدة الانسان بما هو انسان وحدة تأليفية قابلة لانحاء من الكثرة وهو قوله عليه السلام: ان الانسان وان قيل واحد فانه يخبر، اي بهذا القول، انه جثة واحدة وليس باثنين، اي الشخص الواحد من الانسان ليس بشخصين، وهذه الوحدة ايضا التي بحسبها يكون واحداً طبيعياً امر عارض لجثته، فان زيداً مثلا شخص واحد من الانسان، بحسب تلك الوحدة لا يمكن انقسامه الى انسانين، لا كماء واحد يمكن انقسامه الى مائين، ففي الانسان الطبيعي وحدة اقوى من الوحدة التي في الماء والهواء والياقوت والذهب والفضة، فان وحدتها الطبيعية لكونها ضعيفة سارية في جسميتها ومادتها لا يأبى عن قبول الكثرة في نفس ما هي بها واحدة، بل وحدتها كما مر عين قوة كثرتها.

واما الانسان الواحد فليس من الجهة التي هو بها واحد يقابل الكثرة، لان وحدته التي هو بها واحد طبيعي وحدة نفسانية ليست بسارية في مادته، وقد علمت ان وحدة النفس في الرتبة والكمال تلو وحدة العقل، ولكن له جهات اخرى بحسبها يكون كثيرا من وجوه شتى، والى تلك الجهات اشار بقوله: والانسان نفسه ــ اي ذاته وشخصه ــ ليس بواحد لان اعضائه مختلفة والوانه مختلفة، اي له كثرة واختلاف بحسب الاجزاء وبحسب العوارض جميعاً، وقال عليه السلام: ومن الوانه مختلفة غير واحد، فكيف اذا كانت اجزائه والوانه وصفاته مختلفة؟

فقوله: من، موصول مبتداء، وقوله: الوانه مختلفة، مبتداء وخبر والجملة صلة «لمن» وقوله: غير واحد، خبر له.

ثم شرع في بيان اختلاف الاجزاء والالوان بقوله: وهو ــ اي الانسان الواحد ــ

---

١ ــ وحدتها ــ ط.

اجزاء مجزاة، اي بالفعل لا بمجرد الوهم والفرض، ولم يقل ذو اجزاء لِئلا يثبت جهة الوحدة، وقد علمت ان تلك الجهة ليست في جثة الانسان وبدنه وانما هي في روحه، واما البدن فهو عين جميع الاجزاء، وانما قال عليه السلام: ليست بسواء، تأكيداً لاختلافها وبعدها عن الوحدة، لان الاجزاء المتشابهة من شأنها الوحدة الاتصالية، بخلاف المتخالفة، فانها يستحيل ان تصير واحدة بالاتصال، فهي ابعد من الوحدة، وقوله: دمه غير لحمه الى قوله: غير بياضه، بيان لعدم الاستواء، وقوله: وكذلك سائر جميع الخلق، تعميم للحكم المذكور لئلا يتوهم اختصاصه بالانسان، وقد بينا ان الوحدة فيما سوى الاول تعالى غير خالصة.

وقوله عليه السلام: فالانسان واحد في الاسم ولا واحد في المعنى، اي وحدة خالصة لا يمازجها كثرة، وقوله: والله جلاله هو واحد لا واحد غيره، اي الواحد البحت الذي لا تشوبه كثرة بوجه من الوجوه اصلا، مختص به تعالى دون ما سواه من الموجودات التي يطلق عليها اسم الواحد، فان وحدتها ظل لوحدته كما ان وجودها رشح عن وجوده، وكلما هو في سلسلة الوجود ابعد عن الواجب الوجود فهو انقص وحدة واكثر اختلافا.

والانسان لكونه بحسب خلقته[1] البدني واقعاً في اواخر الموجودات، مخلوقاً من الله بعد وسائط كثيرة، تضاعفت عليه جهات الكثرة حتى صارت وحدته ناقصة، كالوحدة الاجتماعية التي للمعاجين المركبة من اسطقسات مختلفة، صارت بالاجتماع مما يطلق عليها الاسم الواحد، وهو قوله: فاما الانسان المخلوق المصنوع فهو المؤلف من اجزاء مختلفة وجواهر شتى، غير انه بالاجتماع شيء واحد، فالاسم واحد والمسمى كثير، والفرق بين بدن الانسان والمعجون هو: ان ههنا مع الوحدة الاجتماعية وحدة اخرى خارجة عن البدن مستتبعة لهذه الجمعية متعلقة بها، وفي المعجون ليس سوى الاجتماع وحدة اخرى غير الكيفية الاعتدالية القريبة الى التشابه.

ولما تحقق وتبين بما افاده عليه السلام امر الوحدة وان وحدته تعالى لا تشارك سائر الوحدات في الحقيقة والمعنى، بل في مجرد الاسم بمفهومه الكلي، وصار مبينا معلوما للفتح بن يزيد استبشر وقال ما قال من الثناء والدعاء، اراد ان يفسّر عليه السلام له معنى اللطيف المذكور في كلامه عليه السلام من جملة اسماء الله، مع انه قد علم من البيان المذكور في باب

١ــ خلقه ــ م ــ د.

الوحدة ان جميع صفاته تعالى على هذه السبيل، من انها بالمعنى الذي له تعالى غيرها بالمعنى الذي في الخلق، فعلم ان لطفه تعالى على خلاف لطف خلقه لكن احب ان يشرح عليه السلام ذلك له.

فقال عليه السلام: يا فتح! انما قلنا اللطيف للخلق اللطيف لعلمه بالشيء، يعني انه انما اطلقنا اسم اللطيف على الله تعالى بوجهين: احدهما للخلق اللطيف يعني لخلقه الاشياء اللطيفة والثاني لعلمه بالاشياء اللطيفة، ولا شك ان في الموجودات لطيفها وغير لطيفها اشياء لطيفة وهو تعالى عالم بها وصانع لها على الطف وجه،وقد مرّ سابقا ان كل ما يوصف به المخلوق من الصفات الوجودية فهو في الخالق على وجه اعلى واشرف، فلاجل ذلك يطلق اسمه عليه تعالى.

ثم اشتغل عليه السلام ببيان اثار صنعه في الاشياء اللطيفة ولطائف خلقه في النبات والحيوان الصغار وفي بيان صغر جثتها وحقارتها واهتدائها الى مصالحها ولطائف احوالها وادراكاتها وتأليف الوانها وغير ذلك من امورها اللطيفة ظاهرها و باطنها.

واعلم ان شرح الطافه تعالى بخلقه طويل لا يفي بذكرها الا قلام والصحائف، وانما يمكن التنبيه على بعض مجملاتها، بل لو اراد الانسان ان يشرح لطفه في تيسير لقمة يتناولها العبد من غير كلفة يتجشمها، وقد تعاون على اصلاحها خلق لا يحصى عددهم ـــ من مصلحي الارض وزرّاعها وساقيها وحاصدها ومنقيها وطاحنها وعاجنها وخابزها الى غير ذلك ـــ وفي تيسير ما يتوقف عليه تناولها من الالات والقوى كخلق الاسنان عند الحاجة الى مضغ الطعام وطحنه ثم تقسيمها الى عريضة للطحن والى انياب للكسر والى ثنايا حادة الاطراف للقطع، ثم القدرة على استعمال اللسان الذي الغرض الاصلي منه النطق ورد الطعام الى الطحن كالمجرفة[1]، ثم انشاء الرطوبة اللعابية التي يتعجن بها الطحين من الطعام ليسهل مروره الى الخلق وهضمه في المعدة الى غير ذلك من الامور الجلية والخفية، لعجز عن ذلك.

قوله: علمنا ان خالق هذا الخلق لطيف لطف بخلق ما سميناه، اي سميناه لطيفاً، وذلك لان كل فاعل لصفة كمالية لابد وان يوصف بها او بما يناسبها مما يليق بمرتبته، فهو تعالى من حيث دبر الامور حكيم ومن حيث رتّبها مصور ومن حيث وضع كل شيء

١ــ المجرفة بكسر الميم: المسحاة تتخذ من الخشب يجرف بها التراب ونحوه.

موضعه عدل ومن حيث لم يترك دقائق وجوه الرفق لطيف، ولن يعرف حقيقة اسمائه تعالى من لم يعرف حقيقة هذه الافعال.

ومن لطف الله بعباده انه اعطاهم فوق الكفاية وكلفهم دون الطاقة.

ومن لطفه يسّر لهم طريق الوصول الى سعادة الابد بسعي خفيف في مدة قصيرة وهي العمر، فانه لا نسبة له الى الابد.

ومن لطفه اخراج اللبن الصافي من بين فرث ودم واخراج الجواهر النفيسة كالذهب والفضة واليواقيت من الاحجار الصلبة واخراج العسل من النحل والابريسم من الدود والدر من الصدف، واعجب من ذلك كله خلقته[1] من النطفة القذرة خلقا اخر مستودعاً لمعرفته وحاملاً لامانته ومشاهداً لملكوت سماواته وارضه.

قوله عليه السلام: بلا علاج ولا اداة... الى اخره، اشارة الى كيفية صنعه تعالى وايجاده للاشياء، من انه اتم انحاء الصنع وافضلها، حيث لا يحتاج فيه الى شيء اخر، لا في جانب الصانع، كمباشرة او حركة او استعمال الة او قوة زائدة او شريك، ولا في جانب المصنوع، كمادة وموضوع للصناعة، كفعل سائر الصنّاع كالبنّاء والحدّاد والنجّار، فان الاول يصنع صنعه من الطين والثاني يصنع من الحديد والثالث من الخشب، وكذا القياس في غيرها، والله تعالى يخلق و يصنع الاشياء كلها بذاته لا بشيء اخر ولا من شيء اخر.

الحديث الثاني
وهو التاسع عشر وثلاث مائة

«علي بن محمد مرسلا عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قال: اعلم علمك الله الخير ان الله تبارك وتعالى قديم والقدم صفته التي دلت العاقل على انه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديموميته فقد بان لنا باقرار العامة معجزة الصفة انه لا شيء قبل الله ولا شيء مع الله في بقائه و بطل قول من زعم انه كان قبله او كان معه شيء وذلك انه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانّه لم يزل معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل معه ولو كان قبله شيء كان الاول ذلك الشيء لا هذا وكان الاول اولى بان يكون خالقا للاوّل. ثم وصف نفسه تبارك وتعالى باسماء دعا الخلق اذ خلقهم وتعبدهم وابتلاهم الى ان يدعوه بها

١ـ خلقه ـ م ـ د.

فسمى نفسه سميعاً بصيراً قادراً قائماً ناطقاً ظاهراً باطناً لطيفاً خبيراً قو ياً عزيزاً حكيماً عليماً وما اشبه هذه الاسماء فلما رأى ذلك من اسمائه القالون المكذبون وقد سمعونا نحدث عن الله انّه لا شيء مثله ولا شيء من الخلق في حاله قالوا اخبرونا اذا زعمتم انّه لا مثل لله ولا شبه له كيف شاركتموه في اسمائه الحسنى فتسميتهم بجميعها فانّ في ذلك دليلاً على انكم مثله في حالاته كلّها او في بعضها دون بعض اذ جمعتم الاسماء الطيّبة. قيل لهم: ان الله تبارك وتعالى الزم العباد اسماء من اسمائه على اختلاف المعاني وذلك كما يجمع الاسم الواحد معنيين مختلفين والدليل على ذلك قول الناس الجائز عندهم الشائع وهو الذي خاطب الله به الخلق فكلمهم بما يعقلون ليكون عليهم حجةً في تضييع ما ضيعوا؛ فقد يقال للرجل كلب وحمار وثور وسكرة وعلقمة واسد كل ذلك على خلافه وحالاته لم تقع الاسامي على معانيها التي كانت بنيت عليه لان الانسان ليس باسد ولا كلب فافهم ذلك رحمك الله وانما سمي الله تعالى بالعلم بغير علم حادث علم به الاشياء واستعان به على حفظ ما يستقبل من امره والرّو يّة فيما يخلق من خلقه و يفسد ما مضى مما أفنى من خلقه مما لو لم يحضره ذلك العلم و يعينه [١] كان جاهلاً ضعيفاً. كما انّا لو رأينا علماء الخلق إنما سموا بالعلم لعلم حادث اذ كانوا فيه جهلةً وربما فارقهم العلم بالاشياء فعادوا الى الجهل وانما سمي الله عالما لانه لا يجهل شيئا فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العالم واختلف المعنى على ما رأيت وسمي ربنا سميعاً لا بخرتٍ فيه يسمع به الصوت ولا يبصر به كما ان خرتنا الذي به نسمع لا نقوى به على البصر ولكنه أخبر انه لا يخفي عليه شيء من الاصوات ليس على حد ما سمينا نحن فقد جمعنا الاسم بالسمع واختلف المعنى.

وهكذا البصر لا بخرتٍ منه ابصر كما انا نبصر بخرتٍ منا لا ننتفع به في غيره ولكن الله بصير لا يحتمل شخصاً منظوراً اليه فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى وهو قائم ليس على معنى انتصاب وقيام على ساق في كبد كما قامت الاشياء ولكن قائم يخبر انه حافظ كقول الرجل: القائم بامرنا فلان والله هو القائم على كل نفس بما كسبت والقائم ايضا في كلام الناس: الباقي، والقائم ايضا يخبر عن الكفاية كقولك للرجل: قم بأمر بني فلان أي اكفهم والقائم منا قائم على ساق فقد جمعنا الاسم ولم نجمع المعنى.

واما اللطيف فليس على قلة وقضافة وصغر ولكن ذلك على النفاذ في الاشياء

١ــ يغنيه (الكافي).

والامتناع من ان يدرك كقولك للرجل: لطف عني هذا الامر ولطف فلان في مذهبه وقوله يخبرك انه غمض فيه العقل وفات الطلب وعاد متعمقا متلطفا لا يدركه الوهم فكذلك لطف الله تبارك وتعالى عن ان يدرك بحدٍ او يحد بوصفٍ واللطافة منا: الصغر والقلة فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى.

واما الخبير فالذي لا يعزب عنه شيء ولا يفوته ليس للتجربة ولا للاعتبار بالاشياء فعند التجربة والاعتبار علمان ولولاهما ما علم لان من كان كذلك كان جاهلا والله لم يزل خبيراً بما يخلق والخبير من الناس المستخبر عن جهل المتعلم فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى.

واما الظاهر فليس من اجل انه علا الاشياء بركوب فوقها وقعود عليها وتسنم لذراها ولكن ذلك لقهره ولغلبته الاشياء وقدرته عليها كقول الرجل: ظهرت على اعدائي واظهرني الله على خصمي يخبر عن الفلج والغلبة فهكذا ظهور الله على الاشياء. ووجه اخر انه الظاهر لمن اراده ولا يخفى عليه شيء وانه مدبر لكل ما برأ فاي ظاهر أظهر واوضح من الله تبارك وتعالى لانك لا تعدم صنعته حيثما توجهت وفيك من آثاره ما يغنيك والظاهر منا البارز بنفسه والمعلوم بحده فقد جمعنا الاسم ولم يجمعنا المعنى.

واما الباطن فليس على معنى الاستبطان للاشياء بان يغور فيها ولكن ذلك منه على استبطانه للاشياء علماً وحفظاً وتدبيراً كقول القائل: أبطنته يعني خبرته وعلمت مكتوم سره والباطن منا الغائب في الشيء المستتر وقد جمعنا الاسم واختلف المعنى.

واما القاهر فليس على معنى علاج ونصب واحتيال ومداراة ومكر كما يقهر العباد بعضهم بعضا والمقهور منهم يعود قاهرا والقاهر يعود مقهورا ولكن ذلك من الله تبارك وتعالى على ان جميع ما خلق ملبس به الذل لفاعله وقلة الامتناع لما اراد به لم يخرج منه طرفة عين ان يقول له كن فيكون والقاهر منا على ما ذكرت ووصفت فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى وهكذا جميع الاسماء وان كنا لم نستجمعها كلها فقد يكتفي الاعتبار لما القينا اليك والله عونك وعوننا في ارشادنا وتوفيقاتنا».

الشرح

القالون المبغضون من القلي بالكسر البغض فان فتحت القاف مددت الالف، والعلقمة المرارة وجعل الشيء المرّ في الطعام، او العلقم شجر مرّ و يقال للحنظل ولكل شيء مرّ علقم، والخرت ثقب الابرة والفاس والاذن ونحوها، في كبد اي في شدّة ومشقة،

والقضافة الدقة والنحافة وهي قضيف اي نحيف، وتسنم الشيء رفعه، وقبر مسنّم أي مرتفع غير مسطّح، واصله من السنام واحد اسنمة البعير وتسنّمه علاه، واسنم الدخان ارتفع، وقوله تعالى:ومزاجه من تسنيم[١]، قيل هو ماء في الجنة سمى به لانه يجري من فوق الغرف والقصور، وذرى الشيء بالضم اعاليه، الواحد ذروة، والفلج بالجيم الظفر والفوز.

الغرض من هذا الحديث كالذي قبله ان يبين ان الاسماء المشتركة بين الله و بين خلقه ليس اطلاقها عليها بمعنى واحد ليلزم المماثلة والتشبيه له تعالى بخلقه، وقد علمت ان التشبيه هو ان يكون نوع من الصفة بوجودها الخاص النوعي او الجنسي موجود في شيئين فهما متشابهان، واما اذا كان المسمى بالصفة في احد الموصوفين بمعنى وفي الاخر بمعنى اخر او يكون في احدهما بوجود اشد واكمل وفي الاخر اضعف وانقص فلا تشبيه بينهما.

واعلم ان كثيراً من الناس لم يتصوروا الواسطة بين كون الاسم المطلق على كثيرين مشتركا لفظيا بينها[٢]، كاسم العين الواقع على الاشياء المتخالفة حقيقة ومجازاً كوقوع اسم الاسد على الشجاع والسبع، و بين كونه متواطئاً واقعاً على الكل بمعنى واحد من غير تفاوت في كمالية وشدة في نفس المعنى المشتركة، ولم يعلموا ان ههنا قسما اخر من الكلي المشترك كالوجود بالنسبة الى الوجودات والنور بالنسبة الى الانوار والعلم بالنسبة الى العلوم.

فمن الوجود ما هو في غاية القوة ولا نهاية الشدة التي لا غاية فوقها، ومنه ما هو كالهيولي والحركة، وكذلك من النور ما هو نور الانوار الذي لا غاية لشدته، ومنه ما هو كنور البصر الخفاش ونحوه، وكذلك من العلم ما هو حقيقة واجب الوجود الذي به ينكشف جميع الاشياء ومنه ما هو عرض انفعالي ناقص لا ينكشف الا معلوم واحد انكشافا ناقصاً، كعلمنا بشيء نراه من مسافة بعيدة نعلم بذلك العلم انه جسم ولا نعلم به انه ايّ نوع من انواع الجسم، بل ربما لا نعلم انه ايّ جنس من اجناسه، فاذا رأينا انه تحرك من خارج علمنا انه حيوان، فمع هذه التفاوت بين افراد العلم كيف يقال انه معنى واحد متشابه؟ ولا يلزم منه ايضاً ان يكون وقوعه على اقسامه باشتراك اللفظ فقط، فهكذا القياس في الاسماء المشتركة بين الحق والخلق.

١ــ المطففين ٢٧.

٢ــ بينهما ــ م ــ د ــ ط.

اذا تمهدت هذه المعاني فنقول : ذكر عليه السلام في هذا الحديث عدة من اسماء الله تعالى الموهمة للتشبيه ليبين الفرق والاختلاف بينها بحسب المعنى في الموضعين اي بين ما سمى به الخالق و بين ما سمى به الخلائق، فذكر عليه السلام اولا صفة القدم فقال : انه تعالى قديم والقدم صفة التي دلت العاقل على انه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديموميته، يعني ان العاقل اذا نظر في هذه الصفة يستدل منها على ان اطلاقها عليه تعالى ليس بالمعنى المقارن للزمان يعني القدم الزماني بل بمعنى اخر، فان القدم له معنيان.

احدهما زماني وهو ان لا يكون لزمان وجوده ابتداء، والله تعالى بريئ عن مقارنة الزمان والتغير والتقدر بالمقدار سواء كان مقداراً قاراً كالجسم والخط او غير قار كالزمان.

وثانيها ذاتي والقديم الذاتي هو ان لا يكون ذاته من حيث ذاته مفتقراً الى غيره حتى يكون متأخراً عنه بالذات، ولا ان يكون معه شيء اخر معيته بالذات حتى يتأخرا جميعا عن شيء ثالث تاخر بالذات، فان المعية الذاتية بين شيئين هو ان لا يمكن انفكاك احدهما نظراً الى ذاته عن صاحبه، وهذا المعنى يستلزم ان يكون كلاهما معلولي علة واحدة، فان الذاتين اذا لم يكن بينهما علاقة ذاتية افتقارية بان يكون احدهما سببا للاخرى او يكونا جميعاً مسببين عن ثالث موجب لهما، فيجوز عند العقل انفكاك كل منهما عن صاحبه فكانت مصاحبتهما لا بالذات بل بالاتفاق في زمان او نحوه.

فالحق تعالى اذ هو به مبدأ[1] كل شيء كان الزمان مخلوقا متأخراً عنه فلم يكن قديما بالزمان فهو قديم بالذات، لان ذاته غير متعلق بشيء فلا شيء قبله قبلية بالذات ولا معه معية بالذات لما علمت، واذ كل ما سواه مفتقر الذات اليه فيكون متأخراً عنه فيكون حادثاً، لان كل معلول مسبب فله عن ماهيته ان ليس وله عن علته وسببه ان ايس، فكل ما سواه ايس بعد ليس ليسية ذاتية، فكل ما سواه متأخرة عنه تعالى بالذات.

فباقرار العامة : ان الله قديم، بان لنا عند التفتيش معجزة هذه الصفة اي اعجازها لمن زعم ان شيئاً قبله تعالى او معه، لانه لو كان معه شيء لم يكن الله سببا موجداً له بل يلزم ان يكون ثالث موجداً لهما، ولو كان قبله شيء لكان ذلك القبل خالقا والخالق مخلوقا له.

فقول القائل : العالم قديم، باطل محض، لانه ان اراد به انه قديم بالذات فهو يناقض كونه عالماً مفتقراً الى غيره، وان اراد ان ذاته مع ذات الباريئ فحيث ذات الباريئ لم يكن له

---

[1] ــ اذ هو مبدأ ــ م ــ د .

في تلك المرتبة وجود اصلا، وان قال انه قديم بالزمان فالزمان ليس الا كمية الحركة وعددها والحركة ليست حقيقتها الا الحدوث والتجدد، فكذلك كل ما فيها او معها.

وايضا البرهان قائم على ان الاجسام وقواها ونفوسها متناهية القوى والافاعيل والانفعالات فلا بقاء ولا استمرار لها، فبطل كون العالم قديما.

فظهر ان لا قديم بالذات الا الاول تعالى، واذا اطلق على غيره كان بمعنى ثالث نسبي غير حقيقي، وهوان يكون ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من وجود شيء اخر وهو القديم العرفي، فقد اتفق الاسم واختلف المعنى، وهكذا حال سائر الاسماء المشتركة بين الاول تعالى و بين الخلق.

قوله عليه السلام: ثم وصف نفسه تبارك وتعالى باسماء دعا الخلق، اي باسماء يدعوه بها الخلق كما قال تعالى: ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها[1]، وقوله: اذا خلقهم وتعبدهم وابتلاهم الى ان يدعوه بها، تعليل لخلق هذه الاسماء او لاظهار الا تصاف بها لا لنفس الا تصاف، فان كونه تعالى سميعاً بصيراً عليماً حكيماً عزيزاً ليس بعلة ولا لغاية، بل العلة والغاية لايجاد الاسماء واعلام الخلائق بها.

فالحكمة في ذلك: انه خلقهم ناقصين في اول هذه الخلقة فكلّفهم بعبادته ومعرفته رحمة عليهم ورأفة بهم ليستكمل ذواتهم و يصيروا اهلا لقربه ودار كرامته، وابتلاهم بامور ومصائب ومحن وشدائد ليلتجئوا اليه و يتضرعوا و يدعوه بتلك الاسماء، فالفقير يقول: يا غني، والجائع، يقول: يا رزاق، والمذنب يقول: يا غفار، والذليل يقول: يا عزيز، والمظلوم يقول: يا منتقم يا عدل، وهكذا كل يدعوه بما يفتقر اليه فيه، فبذلك الوجه يتوسلون اليه و يعرفونه و يستحقون ثوابه.

وقوله عليه السلام: فلما رأى ذلك من اسمائه القالون المكذبون، اشارة الى منشأ الشبهة و باعث المغالطة الوهمية التي تشبث بها الزائغون عن سبيل التوحيد المشبهون الله بخلقه المبغضون لاهل الحق المكذبون له في قوله: ليس كمثله شيء[2].

وقوله عليه السلام: قيل لهم ان الله تبارك وتعالى، بيان لدفع الشبهة وحسم مادتها وحل عقدتها، اولا على بيان جلي يتبين ان الاسماء المشتركة ليست بمعنى واحد مقولاً على

١ــ الاعراف ١٨٠.

٢ــ الشورى ١١.

الحق والخلق بل على اختلاف المعاني كما يجمع الاسم الواحد معنيين مختلفين.

وقوله عليه السلام : والدليل على ذلك الى قوله : فافهم رحمك الله، استدلال على صحة استعمال الاسم الواحد بمعنيين مختلفين بامثلة جزئية واطلاقات عرفية، واشار ههنا الى ان مدار مخاطبة الله عباده وتكليمه اياهم بواسطة الكتب او الرسل على ما هو المتعارف عندهم من استعمال الالفاظ ليتم حجته عليهم في تضييع ما ضيعوا من الالفاظ و بدلوها وحرفوا الكلم عن مواضعها التي عليها العرف والعادة وان كانت مواضع التجوز، فانه ان قصد لاختراع الفاظ اخر واستئناف وضع لغات اخرى للمعاني الالهية، سوى ما هي مستعملة بين الخلق من هذه اللغات المتعارفة لما اهتدى احد[1] السبيل اليه ولا عليه حجة في تضييعه.

فاذا ثبت هذا ونحن نرى في العرف الشائع ان يقال للرجل كلب واسد وغير ذلك من الالفاظ التي وضعت اولا لمعاني اخرى واستعملت ههنا لاجل مناسبة مّا بين الرّجل وتلك المعاني الاصليّة لاجل حالاته المختلفة، فاذا جاز ذلك وساغ وشاع في المتعارف بين الناس فليجز ان يكون الاسم واحداً بين الله والخلق والمعنى مختلفا.

واياك ان تفهم ما ذكره عليه السلام من المثال انّ اطلاق هذه الاسماء على الله على سبيل المجاز وفينا على الحقيقة كما ظنه كثير من الاذكياءِ، حتى ان ابا علي بن سينا زعم انّ الوحدة فيه تعالى من لوازم نفي الكثرة وفي غيره كالواحد بالاتصال انّما نفى الكثرة من لوازمها فيكون الوحدة هناك عدمية وههنا وجودية.

وقال بعضهم : ان اطلاق الاسماءِ عليه سبحانه لا باعتبار حصول المبادي كالعلم والقدرة والرحمة بل باعتبار ترتب غاياتها على ذاته، بل الحكم بالعكس اولى، فان ما عند الله هي الحقائق المتأصلة من الصفات الوجودية كالعلم والقدرة وغيرهما وما عند الخلق هي ظلال وتوابع ورشحات كما اومأنا اليه مرارا.

وقوله : وانما سمى الله بالعلم بغير علم حادث، لما ذكر عليه السلام بيان اختلاف المعاني التي تحت اسماءِ الله واسماءِ المخلوقين على وجه الاجمال اراد ان يبين الفرق والاختلاف في المعنى في خصوصيات بعض الاسماءِ على وجه التفصيل ليكون اوقع في النفس واوضح في المطلوب.

١ـ اخذ ـ م.

فذكر اولا اسم العلم لكونه اكثر حيطة من سائر الاسماء، فبين ان الله عالم لا بالعلم الحادث الانفعالي المستفاد من الغير ليكون مستعينا به على حفظ ما يستقبل من امره، وعلى الروية والتفكر فيما يريد ان يخلق من خلقه ما لم يخلقه بعد، او يريد ان يفسد ما خلقه فيما مضى من الزمان مما افناه من خلقه، او يريد ان يبقي ما كان خلقه ماضياً مما ابقاه، كحالنا في علومنا الحادثة التي بها نستعين على حفظ ما يستقبلنا من امورنا ونروّي بها في فعل ما نفعله وترك ما نتركه، فلو لم[1] يحضرنا تلك العلوم الحادثة و يغيب عنا لكنا جهالا ضعفاءِ ناقصين.

واكثر ما نسميهم العلماءِ مما رأيناهم انما نسميهم ذلك بسبب حدوث العلم فيهم لكونهم اولا فيه جهلة، وربما زال عنهم العلم بالاشياءِ فعادوا الى الجهل لعدم رسوخ العلم فيهم فانصرفوا عنه زاهدين فيه والى الدّنيا راغبين، كحال بلعم وامثاله مما سمعناه أو رأيناه.

وامّا تسميـة الله عالما: فليس ذلك لعلم حادث بل ولا لعلم زائد على ذاته، فانه تعالى لا يعلم الاشياءِ من الاشياءِ فيكون في علمه مفتقر الى غيره حتّى يكون لولا غيره لم يكن هو بحال، فيكون في ذاته قوة التغيّر والانفعال فلم يكن واجب الوجود بالذات ومن كل جهة غنيّاً بريئاً من الامكان والافتقار.

بل الاول تعالى يعلم ذاته بذاته و يعلم من ذاته ما هو سبب له بوسط او بغير وسط، وما من شيء الّا و يستند في سلسلة الاسباب المترتّبة عنه المرتقية اليه وهو مسبب الاسباب من غير سبب فيحيط بالوجود كله؛ فلا يعرب عنه مثقال ذرّة في الارض ولا في السماءِ وهو بكلّ شيء محيط، اذ الكل ذاته وصفاته وافعاله.

واما كيفية تلك الاحاطة على وجه لا يقدح وحدته ولا يلزم كثرة في ذاته ولا في صفاته فهو مما لا يعرفه الا الراسخون، والغرض ههنا انّ حقيقة العلم له تعالى وهي عين ذاته، اذ بذاته يظهر و ينكشف جميع الاشياءِ، فعلمه واحد ومع وحدته علم بكل شيء، اذ لو بقي شيء ما لا يكون ذلك العلم علما به لم يكن ذلك حقيقة العلم ولا علماً خالصاً بل علما مشوباً بالجهل وكذلك الكلام في سائر صفاته تعالى.

ومن اشكل عليه ان يكون علم الله عزّ وجلّ مع وحدته علما بكل شيء، لانّه لم يعرف وحدة الحقائق وظنّ ان تلك الوحدة وحدة عدديّة وليس الامر كما ظنّه، اذ كما انّ

---

[1] ــ فما لم ــ النسخة البدل.

وجوده تعالى واحد لا كالاحاد من الاعداد اذ ليس كمثله شيء[1]، وهو مع كلّ شيء، فكذلك وحدة صفاته التي هي عين ذاته، وهذا من غوامض الالهية.

فقد ظهر وتبين انّ علمه تعالى اصل حقيقة العلم وعلم الخلق رشح وفيض من علمه، وقد جمع الخالق والمخلوق اسم العالم واختلف المعنى.

وقوله عليه السلام: وانما سمى الله عالما لانه لا يجهل شيئا، ليس المراد كما توهمه العبارة من كون العلم فيه راجعاً الى نفي الجهل حتى يكون من الصفات السلبية، بل المراد به ما اشرنا اليه من كون علمه محض حقيقة العلم لا يجهل معه شيئا.

وقوله: سمى ربنا سميعاً لا بخرت، بيان للفرق واختلاف المعنى في لفظي السميع والبصير المشتركين بينه و بين الخلق. واعلم ان وجوه الفرق كثير بين سمعه تعالى وسمعنا و بصره و بصرنا لكنه عليه السلام اختصر في الكلام حذراً من التطويل لحصول المقصود بدونه، فذكر من وجوه الفرق ما هو ابين واقرب الى فهم العامة وهو ثلاثة وجوه:

احدهما ان السمع فينا بثقبة تدركبها الاصوات والبصر ايضاً بثقبة تدرك بها الالوان.

وثانيها ان الثقبة والالة التي تسمع بها لا يمكن ان تبصر بها والتي هي تبصر بها لا يمكن ان تسمع بها.

وثالثها ان البصر منا بالة يحتمل شخصاً منظوراً اليه والسمع بالة تحتمل هيئة الصوت، وانه تعالى يسمى سميعاً بصيراً بذاته لا بالة من ثقبة او قوة أخرى، فالذي به يسمع هو الذي به يبصر وأنه يسمع و يرى لا باحتمال صورة المسموع وشبه[2] المنظور اليه.

وقوله: وهو قائم ليس على معنى انتصاب، يعني ان من الاسماءِ المشتركة بين الخالق والخلق اسم القائم لكن في كل منهما بمعنى آخر، فان القائم من الاجسام ما ينتصب على ساق، كما نحن ننتصب عند القيام بامر على سوقنا في كبد ومشقة، واما البارئ جل مجده فاسم القيام فيه يخبر بانه حافظ للاشياءِ مقوم لوجودها ولا يؤده حفظها وانه القائم على كل نفس بما كسبت، فاختلف المعنى واتحد الاسم.

وقد يطلق القائم في كلام الناس بمعنى الباقي وهو ايضا معناه مختلف، فمعنى الباقي في

١ــ الشورى ١١.

٢ــ شبح ــ م ــ د.

الخلق ما يوجد في زمان بعد زمان حدوثه، واما في حقه تعالى فليس بهذا المعنى لارتفاعه عن مطابقة الزمان، بل بقائه عبارة عن وجوب وجوده وامتناع العدم عليه بالذات و بقائه نفس ذاته، والقائم قد يجيء بما يخبرعن الكفاية كما يقال: قم بامر بني فلان، اي اكفه، ولاشك ان هذا المعنى فيه تعالى على وجه اعلى واشرف، بل لا نسبة بين كفايته للخلق كافة، لا بالة وقوة وتعمّل وتكلف و بين كفاية الخلق بعضهم لبعض بتعب ومشقة، فقد اتفق الاسم واختلف المعنى.

ثم ذكر عليه السلام اسم اللطيف و بيّن اختلاف معناه في الحق والخلق، ثم ذكر اسم الخبير ثم الظاهر ثم الباطن ثم القاهر و بيّن في كل واحد من هذه الاسماءِ الاختلاف والمباينة في المعاني مع الاتفاق في اللفظ بما يستغنى عن الشرح والتوضيح، ثم قال: وهكذا جميع الاسماءِ وان كنا لم نستجمعها كلها فقد يكتفي بالاعتبار بما القينا اليك، يعني ان حكم سائر الاسماءِ الالهية كحكم هذه الاسماءِ في ان اطلاقها عليه تعالى وعلى الخلق ليس بمعنى واحد وان لم تكن نستجمعها مع هذه الاسماءِ اكتفاءِ بما ذكرنا والقينا اليك، فان العاقل المعتبر قد يكتفي بما القى اليك ههنا للاعتبار في غيره من المواضع او قد يكتفي بسبب اعتباره بما القى اليك في هذا الموضع لسائر المواضع من اطلاق الاسماءِ، والله المعين بالارشاد والتوفيق.

باب تأويل الصمد

وهو الباب السابع عشر
من كتاب التوحيد
وفيه حديثان
الحديث الاول
وهو العشرون وثلاث مائة

«علي بن محمد ومحمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن محمد بن الوليد ولقبه شباب الصيرفي» ضعيف «صه» وفي ابن داود عن الغضائري: انه ضعيف «عن داود بن القاسم الجعفري قال: قلت لابي جعفر الثاني عليه السلام جعلت فداك ما الصمد؟ قال: السيد المصمود اليه في القليل والكثير».

الشرح

قد مرت معاني الصمد في شرح بعض الاحاديث فلا نعيدها. فن اراد فليرجع الى ما هناك ، والذي فسّره عليه السلام هو الاولى لانّ ما سواه يوهم التشبيه.

الحديث الثاني
وهو الحادي والعشرون وثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن أبي عبدالله» البرقي وهو من أصحاب الهادي عليه السلام، وهو احمد بن محمد بن خالد وقد تكرّر في الاسانيد ذكره «عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبدالرحمن عن الحسن بن السري» الكاتب البرقي ثقة واخوه علي روَيا عن ابي عبدالله عليه السلام «صه» وقال النجاشي: له كتاب روى عنه حسن بن محبوب. «عن جابر بن يزيد الجعفي قال: سئلت ابا جعفر عليه السلام عن شيء من التوحيد فقال: ان الله تباركت اسمائه التي يدعى بها وتعالى في علو كنهه واحد توحد بالتوحيد في توحده ثم اجراه على خلقه فهو واحد صمد قدوس يعبده كل شيء و يصمد اليه كلّ شيء ووسع كل شيء علماً [1]».

الشرح

قوله واحد توحد بالتوحيد في توحده، يعني انّ كل واحد دون الله غير متوحد في توحده، اذ قد وجدت له في توحده امثال موجودة او مفروضة، اذ كل ذي ماهية سواء كان بسيطا او مركبا يحتمل فرض الاشتراك بين الكثيرين، واما الباريْ جلّ اسمه فليس لوحدته مثل موجود ولا مفروض، اذ لا ماهية له سوى الانيّة البسيطة التي لا يشوبه تركيب بوجه من الوجوه لا في الخارج كالانقسام الى المادة والصّورة الخارجيتين ولا في العقل كالانقسام الى الجنس والفصل ولا في الفهم والاعتبار كالانقسام الى الماهية والوجود.

فقد ظهر انّه تعالى كما لا شريك له في الهيته لا شريك له في احديّته، فهو متوّحد في توحده اي بساطته، يعني عدم انقسامه الى الاجزاءِ بوجه من الوجوه، وكذا لا شريك له في واحديته [2] اي فردانيته، فان كل فرداني كالشمس والقمر ليس تفرده الا بوجه واحد دون

١ــ طه ٩٨.
٢ــ وحدانيته ــ م.

وجوه اخرى، فان الشمس مثلا ليست بمتفردة في الجوهرية ولا في الجسمية ولا في الحركة الدورية بل ولا في الشمسية بحسب الفرض والوهم انما تفرّدها في ان ليس في الخارج مثلها.

واما البارئ جلّت كبريائه فهو متفرّد في تفرّده اي متوحد في توحّده، وذلك لان وحدته التي هو بها واحد ليست من جنس الوحدة العددية الداخلة في باب الاعداد، ولا الوحدة المبهمة التي توصف بها الانواع والاجناس، فهو تعالى متوّحد في احديته و واحديته اي في بساطته وفردانيّته جميعاً واليهما الاشارة في قوله.: توحد بالتوحيد في توحده.

نقل الشيخ المعظم رئيس المحدثين محمد بن علي بن بابو يه القمي رحمه الله في كتاب التوحيد: ان اعرابيا قام يوم الجمل الى امير المؤمنين عليه السلام فقال: يا امير المؤمنين اتقول ان الله واحد؟ فحمل الناس عليه فقالوا: يا اعرابي اما ترى ما فيه امير المؤمنين من تقسيم[١] القلب؟ فقال عليه السلام: دعوه، فان الذي يريده الاعرابي هو الذي نريده من القوم.

ثم قال: يا اعرابي انّ القول في انّ الله واحد على اربعة اقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله عزّ وجلّ ووجهان يثبتان فيه، فامّا اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل: واحد يقصد به باب الاعداد، فهذا ما لايجوز، لان مالا ثاني له لا يدخل في باب الاعداد، الا ترى انّه كفر من قال ثالث ثلاثة؟

وقول القائل: هو واحد من النّاس، يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز عليه لانه تشبيه وجلّ ربّنا عن ذلك وتعالى، وامّا الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل: فهو واحد ليس له في الاشياءِ شبيه، كذلك ربّنا وقول القائل: انه عزّ وجلّ احدي المعنى، يُعني به انه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا فهم، كذلك ربنا عزّ وجلّ.

وقوله عليه السلام: ثم اجراه على خلقه، يعني اجرى ظلّ التوحيد على الخلق كما اجرى فيض الوجود عليهم، اذ الوحدة في كلّ شيء هي عين وجوده بالذّات وغيره بالاعتبار، فكما انّ الوجود المحض الذي لا يشوبه عدم ونقص مختص به تعالى ووجود غيره مشابك العدم كذلك حكم الوحدة، فوحدات الممكنات متشابكة بالكثرات ولذلك قال: فهو واحد صمد قدوس، اي فهو فقط واحد ذلك الواحد، صمد في وجوده لا فرجة فيه، وقدوّس في وحدته لا تمازجه كثرة فلذلك يعبده كل شيء طلبا لتتميم كماله الوجودي و يصمد اليه كل شيء تخلصاً عن عالم التفرقة والكثرة الى عالم الجمعية والوحدة.

١ــ تقسم «التوحيد».

وقوله : وسع كل شيء علما، اشارة الى انّ وحدته الذاتية كعلمه الذي هو نفس ذاته وسعت كلّ شيء، لما مر ان وحدته ليست عددية حتى ينفصل عن غيره بل مع كل شيء لا بامتزاج وغير كل شيء لا بافتراق شبه ماورد عن امير المؤمنين عليه السلام.

[قال مصنف هذا الكتاب رحمه الله : فهذا هو المعنى الصحيح في تاويل الصمد لا ما ذهب اليه المشبهة ان تأويل الصمد: المصمت الذي لا جوف له لان ذلك لا يكون الا من صفة الجسم والله جل ذكره متعال عن ذلك هو اعظم واجل من ان تقع الاوهام على صفته او تدرك كنه عظمته ولو كان تأويل الصمد في صفة الله عزّ وجل المصمت لكان مخالفاً لقوله عزّ وجلّ: ليس كمثله شيء لان ذلك من صفة الاجسام المصمته التي لا اجواف لها مثل الحجر والحديد وساير الاشياءِ المصمتة التي لا اجواف لها تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. واما ما جاء في الاخبار من ذلك فالعالم عليه السلام اعلم بما قال وهذا الذي قال: ان الصمد هو السيّد المصمود اليه هو معنى صحيح موافق لقول الله عزّ وجلّ ليس كمثله شيء والمصمود اليه المقصود في اللغة قال ابو طالب في بعض ما كان يمدح به النبي صلى الله عليه وآله من شعره.

وبالجمرة القصوى اذا صمدوا لها يرمون رضحاً[1] رأسها بالجنادل

يعني قصدوا نحوها يرمونها بالجنادل، يعني الحصا الصغار التي تسمى بالجمار.

وقال بعض شعراءِ الجاهلية:

ما كنت احسب ان بيتاً ظاهراً لله في اكناف مكة يصمد

يعني: يقصد وقال ابن الز برقان: ولا رهينة[2] الا سيد صمد.

وقال شداد بن معاوية في حذيفة بن بدر:

علوته بحسام ثم قلت له خذها حذيف فانت السيد الصمد

ومثل هذا كثير، والله عزوجل هو السيد الصمد الذي جميع الخلق من الجن والانس اليه يصمدون في الحوائج واليه يلجئون عند الشدائد ومنه يرجون الرجاء[3] ودوام النعماءِ][4].

اقول : ان ما ذكره رحمه الله ليس فيه كثير فائدة اذ الاسماءِ التشبيهية في القرآن

١ــ يؤمون قذفاً (الكافي).

٢ــ رهيبة (الكافي).

٣ــ الرخاء (الكافي).

٤ــ النعماءِ ليدفع عنهم الشدائد (الكافي).

والحديث كثيرة لحكمة يعلمها الله تعالى وانما الاعتبار بفهم كلّ احد من موحد ومجسّم، فالموحدون يفهمونها و يتأولونها [1] الى معان لا يقدح في توحيدهم والمجسّمون بخلافهم، ولا شك ان اسم الصمد ورد في القرآن والحديث وانه يستعمل في اللغة على معنيين: احدهما مالا جوف له وثانيهما السيد المصمود اليه، واذا اطلق الصمد على الله فالموحّد يفهم بحسب كل من المعنيين في حقه تعالى ما يليق باحديته، فيفهم من الصمدية بالمعنى الاوّل وجوب الوجود و برائته تعالى عن معنى القوّة والامكان.

وقد مرّ في الحديث الثالث [2] من باب الارادة عن الصادق عليه السلام: ان المخلوق اجوف معتمل، اي كلّه، فاذا كان المخلوق بما هو مخلوق اجوف ــ بالمعنى الذي من لوازم المخلوقية ــ كان الخالق موصوفاً بمقابله وهو الصمد بالمعنى الذي يقابل ذلك المعنى.

وايضا الصمد بمعنى السيد المصمود عليه ايضا لا يصح اطلاقه على الله تعالى بالوجه الذي يقال على غيره، بل بمعنى اعلى واشرف مما يفهم من معنى السيادة في المخلوقات، ثم انه معترف بان الصمد قد جاء في الاخبار من جهة المدلول الاول فلا وجه لانكاره، كما ان لفظ اليد والجنب والاعين والمجيئ والاستواءِ قد جائت في القرآن، وان الاصل في الجميع ان يأوّل على وجه لا يخل بالتوحيد الخالص عن التشبيه.

باب الحركة والانتقال

وهو الباب الثامن عشر من كتاب التوحيد
وفيه عشرة احاديث
الحديث الاول
وهو الثاني والعشرون وثلاث مائة

«محمد بن ابي عبدالله عن محمد بن اسمعيل البرمكي عن علي بن عباس الجراذيني عن الحسن بن راشد عن يعقوب بن جعفر الجعفري» من اصحاب الكاظم عليه السلام «عن ابي ابراهيم عليه السلام قال: ذكر عنده قوم يزعمون ان الله تبارك وتعالى ينزل

١ــ يأولونها ــ م ــ د.

٢ــ الظاهر في الحديث السادس.

الى السماءِ الدنيا فقال: ان الله لا ينزل ولا يحتاجِ الى ان ينزل انما منظره في القرب والبعد سواء، لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد ولم يحتج الى شيء بل يحتاج اليه وهو ذو الطول لا إله إلا هو العزيز الحكيم.

اما قول الواصفين انه ينزل تبارك وتعالى فانما يقول ذلك من ينسبه الى نقص أو زيادة وكل متحرك محتاج الى من يحركه أو يتحرك به، فمن ظن بالله الظنون هلك، فاحذروا في صفاته من أن تقفوا له على حد تحدّونه بنقص أو زيادة أو تحريك أو تحرك أو زوال أو استنزال أو نهوض أو قعود فان الله جلّ وعزّ عن صفة الواصفين ونعت الناعتين وتوهم المتوهمين وتوكل على العزيز الرحيم الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين[1]».

الشرح

قد ورد في بعض الروايات من طرق العامة: ان الله ينزل في الثلث الاخير من الليل الى السماءِ الدنيا فينادي: هل من داع هل من مستغفر؟ والظاهريون والمجسمون يحملون مثل هذه الاخبار على ظواهرها بخلاف اهل التوحيد فيأولونها على معان صحيحة، فلو ثبتت الرواية فلا بدّ من تأويلها بما لا يوجب تجسما ولا حركة، ولاجل ذلك قال عليه السلام: ان الله لا ينزل ولا يحتاج الى ان ينزل، لان المتحرك من مكان الى مكان انما يتحرك لحاجته الى الحركة، اذ ليست نسبته الى جميع الامكنة نسبة واحدة، بل اذا حضر له مكان او مكاني غاب عنه مكان او مكاني اخر، واذا قرب من شيء بعد عن شيء اخر، فاذا حصل في مكان وكان مطلوبه في مكان اخر فيحتاج في حصول مطلوبه له الى الحركة الى مطلوبه او حركة مطلوبه اليه.

والاول سبحانه لما لم يكن مكانيا كانت نسبته الى جميع الامكنة والمكانيات نسبة واحدة وليس شيء اقرب اليه من شيء اخر ولا ابعد ولا هو اقرب الى شيء من شيء اخر ولا ابعد الا بمعنى اخر غير المكاني وهو القرب بالذات والصفات ونحو ذلك، والبعد الذي بازائه، والى ذلك اشار بقوله: انما منظره في القرب والبعد، يعني المكانيين، سواء لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد، هذه العبارة[2] ابلغ في المقصود من نفي المكانية عنه تعالى واستواءِ

١ـ الشعراء ٢١٧ ـ ٢١٩.

٢ـ الظاهر ان يكون اشارة الى قوله عليه السلام: لم يبعد منه قريب... الى آخره، لا بالمجموع منه، ومما قبله من قوله: انما منظره... الى آخره، فافهم (نوري).

النسبة الى الاشياءِ المكانية من ان يقال[1] هو لم يبعد من قريب ولم يقرب من بعيد، فان هذه لا تنفي الا الحركة دون المكانية بخلاف تلك[2]، اذ كل مكاني فهو بحيث يختلف نسبته الى الاشياء وان كان ساكنا في مكانه لا يتحرك وذلك من جهة تحرك الاشياءِ.

وقوله عليه السلام : ولم يحتج الى شيء، تعميم لقوله : ولا يحتاج الى ان ينزل، فالاول اشارة الى البرهان على نفي الحركة في المكان بما ذكره من تساوي منظره في القرب والبعد من من الاحياز والامكنة، وهذا اشارة الى البرهان الى نفي الحركة والتغير مطلقا بان معنى الحركة الخروج من القوة الى الفعل.

و بعبارة اخرى : كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وكل ما هو بالقوة في شيء فهو فاقد له محتاج اليه لانه كمال وجودي له والالم يتحرك اليه، والحق تعالى غير محتاج الى شيء اصلا فهو غير متحرك بوجه من الوجوه لا في المكان ولا في غيره، وانما قلنا انه لم يحتج الى شيء لان ما سواه من الاشياءِ كلها انما حصلت منه وهو اصلها ومنبعها ومنشأها وهو المتطول عليها المتفضل المنعم بالاحسان اليها فهي المحتاجة اليه تعالى، فلو احتاج هو الى شيء يلزم افتقار الشيء الى ما يفتقر اليه من حيثية واحدة وذلك محال، لاستلزامه توقف الشيء على نفسه وذلك قوله : بل يحتاج اليه وهو ذو الطول.

وانما ذكر قوله : لا اله الا هو العزيز الحكيم، لان دليل نفي الحركة بنفي الحاجة الى شيء انما يتم باثبات توحيده في الالهية و بنفي السفه عنه، اذ لو تصور في الوجود اله اخر لامكن ان يتصور حاجة الاله الى غير مخلوقاته، اذ على ذلك التقدير لم يلزم من احتياجه الى شيء محال كالدور وما يجري مجراه، وايضا لو جاز السفه عليه لجاز ان يظن بنفسه انه محتاج الى شيء فيقصده او يفعل الحركة مجازفة، وهذا كما يعتقده كثير من المتكلمين من جملة ارائهم الزائفة انه تعالى يجوز ان يفعل بقصده كل ما تصوره من القبائح والمجازفات، و يستدلون بان العالم كلّه ملكه وللمالك ان يفعل في ملكه كلّ ما شاءِ واراد، سواءِ كان حسناً او قبيحاً، وليس لاحد ان يعترض عليه او يسأل عنه لقوله : لا يسأل عما يفعل وهم يسألون[3].

١ــ متعلق بابلغ فافهم (نوري).

٢ــ متعلق بالمقصود، وقوله : واستواء النسبة... الى آخره، عطف على نفي المكانية (نوري).

٣ــ الانبياء ٢٣.

ولما ذكر القاعدة الكلية بالبيان البرهاني على نفي الحركة المكانية اوّلا ثم على نفي الحركة والتغير على الاطلاق اراد ان يشير الى المفاسد التي يلزم من القول بوصفه تعالى بنزوله من مكان الى مكان فقال: اما قول الواصفين: انّه ينزل تبارك وتعالى، فانّما يقول ذلك من ينسبه الى نقص او زيادة، يعني انّ النزول ضرب من الحركة وان كلّ ما يتحرك سواء كانت الحركة في الاين او في غيره فهو خارج من نقص الى كمال، فيلزم على هؤلاءِ الواصفين ربهم بالنزول ان ينسبوه الى نقص وذلك قبل الحركة او الى زيادة وهي بعد الحركة والخروج من القوة الى الفعل، وكل ما يوصف بنقص او زيادة ففي ذاته امكان ان ينفعل من غيره فيتركب ذاته من قوّة وفعل بل من مادة بها يكون بالقوة ومن صورة بها يكون بالفعل، وكل مركّب فهو ممكن الوجود محتاج الى غيره، فيلزم ان لا يكون اله العالم واجب الوجود وهذا محال.

وقوله: وكلّ متحرك يحتاج الى من يحركه او يتحرك به، اشارة الى حجّة اخرى على بطلان قولهم بالحركة وهي: ان كل متحرك لابد له من محرك غيره سواءِ كان مباينا له كالحركات النفسانية وهو المعبر عنه بقوله: من يحركه، او مقارنا له كالحركات الطبيعية وهو المعبر عنه بقوله: او يتحرك به، وذلك لان الحركة صفة حادثة لكون اجزائها غير مجتمعة في الوجود، فكل جزء منها مسبوق بجزء اخر فيكون جميعها حادثة وما يتركب فهو اولى، فهي لكونها صفة تحتاج الى قابل ولكونها حادثة تحتاج الى فاعل، ولابد ان يكون فاعلها غير قابلها، لانّ المحرك لا يحرك نفسه بل لشيء يكون متحركا بالقوة، كما ان المسخن لا يسخن نفسه بل لامر يكون سخونته بالقوة، فقابل الحركة امر بالقوة وفاعلها امر بالفعل.

فكل متحرك يحتاج الى محرك يغايره غير قابل لهذه الحركة افادتها في قابلها، فلا يخلو اما ان يكون بالفعل من كل وجه، فيكون محركا غير متحرك اصلا، او لا يكون كذلك، فيكون بالفعل من هذه الجهة و بالقوة من جهة اخرى و يكون متحركا بحركة اخرى فيحتاج الى محرك اخر غيره، و يعود الكلام فاما ان يتسلسل المحركات والمتحركات الى لانهاية وهو محال، او ينتهي الى محرك غير متحرك لكونه بالفعل من كل وجه، وهو يستلزم المطلوب من نفي الحركة عن الاول تعالى لكونه مبدأ جميع الاشياءِ واليه ينتهي سلسلة جميع الحاجات[1].

ثم اشار الى هلاك من ظنّ هذه الظنون الفاسدة بالله وتوهم هذه الاراء الجاهلية في

١ــ سلسلة الحاجات ــ م ــ د.

حقّه تعالى ثم حذر القوم من ان يقفوا بالمعرفة[1] بالله على حد من حدود التشبيه والتّحديد أو التجسيم اللازم من نسبته هذه الصفات اليه تعالى، كزيادة أو نقصان أو تحريك على سبيل المباشرة أو تحرك على أي نحو كان أو بزوال عن حالة كانت أو استنزال لحالة لم تكن أو قيام جسمانية[2] أو قعود أو ما يجري مجرى هذه الصفات الجسمانية، ثم أكد ذلك بان الله جلّ وعزّ عن صفة الواصفين ونعت الناعتين وتوهم المتوهمين فضلا عن هذه الاراءِ الفاسدة والاقوال الكاذبة التي يعرف فسادها وكذبها بادنى بضاعة من العلم الذي هو علم.

ثم تلى قوله تعالى: وتوكل على العزيز الرحيم... الآية، عظة وتنبيهاً على امور يجب ان يكون الانسان عليها من التوكل عليه تعالى والتسليم لامره ومعرفة انّه أعزّ وأجلّ من أن يصفه الواصفون، وانه مع غاية تعززه وترفعه عن الاشياءِ رحيم رؤف بالخلائق كلهم مطلع على جميع احوالهم وحركاتهم وتقلبّاتهم في الذّات والصفات، وان علمه بالاشياءِ على وجه الرؤية والمشاهدة دون غيرها من الاقسام كالعلم الحصولي أو التجربي أو الاستدلالي أو الانفعالي التابع للمعلومات، وان رؤية البعض لا يحجبه عن رؤية بعض اخر لتساوي نسبة الكلّ اليه تعالى لكونه بريئاً عن الامكنة والازمنة، وان الاشياءِ كلها ساجدة خاضعة له لامكانهم وافتقارهم اليه كما في قوله تعالى: ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة[3]، وقوله: أو لم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيئو ظلاله عن اليمين والشمائل سجداً لله وهم داخرون[4].

الحديث الثاني
وهو الثالث والعشرون وثلاث مائة

«وعنه رفع الى الحسن بن راشد عن يعقوب بن جعفر عن ابي ابراهيم عليه السلام انه قال: لا أقول أنه قائم فازيله عن مكانه ولا أحده بمكان يكون فيه ولا أحده ان يتحرك في شيء من الاركان والجوارح ولا أحدّه بلفظ شق فم ولكن كما قال تبارك وتعالى: كن

١ــ في المعرفة ــ م ــ د.

٢ــ الجسمانية ــ م ــ د.

٣ــ النحل ٤٩.

٤ــ النحل ٤٨.

فيكون[١] بمشيئته من غير تردد في نفسٍ صمدا فردا لم يحتج الى شريك يذكر له ملكه ولا يفتح له أبواب علمه[٢]».

الشرح

يعني اني لا اصف الرّب تعالى بانه قائم بالمعنى الذي يقوله أهل اللغة فيلزم زواله عن مكانه الذي كان قبل القيام، ولا ايضا اصفه بالكون في مكان ليلزم كونه جسماً محدوداً، ولا ايضاً أصفه وأحدّه بالحركة بكله أو بشيء من اجزائه ليلزم عليه التغير والحاجة الى الغير كما مرّ، تعالى الله عن جميع ذلك علوا كبيراً.

الى ههنا كان الكلام في كونه في نفسه ونحو وجوده، ثم اخذ عليه السلام في كيفية صنعه وامره بتكوين الاشياءِ فاشار الى ان ذلك ليس بلفظ شق فم اللافظ عند تكلمه وتلفظه به، كما في تكلمنا بعد السكوت وانضمام الشفتين ولكن كما دلّ عليه قوله تعالى: انّما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ، وهو انه تعالى يفعل ما يريد بنفس مشيئته، وقوله: كن، من غير استعمال الالة او جارحة ومن غير تردد وتفكّر في ضمير ولا رويّة في نفس، لكونه احداً صمداً ولكونه واحداً فرداً في الهيته لم يفتقر في ايجاده الاشياء الى شريك يعينه ولا وزير يدبّر لَهٔ في امره او يذكر له ملكه وسلطانه و يكون هو بانفراده لا يفتح له ابواب علمه. فجملة: لا يفتح له ابواب علمه، في موضع الحال عن فاعل لم يحتج او ضمير له المنصوب المحل بالمفعولية.

الحديث الثالث
وهو الرابع والعشرون وثلاث مائة

«وعنه عن محمد بن ابي عبدالله عن محمد بن اسمعيل عن داود بن عبدالله» مجهول غير مذكور «عن عمرو بن محمدٍ» لم نجد هذا الاسم في كتب الرجال، والذي فيها عمر بن محمد بدون الواو وقد مرّ ذكره في الحديث الثامن والمائة «عن عيسى بن يونس» من اصحاب الصادق عليه السلام بزرج[٣]، له كتاب «قال: قال ابن ابي العوجاء لابي عبدالله عليه

١ــ يس ٨٢.

٢ــ ملكه. النسخة البدل.

٣ــ عَلَم، معرّب بزرك اي الكبير.

السلام في بعض ما كان يحاوره: ذكرت الله فاحلت على غايب فقال ابوعبدالله عليه السلام: و يلك كيف يكون غايبا من هو مع خلقه شاهد و إليهم اقرب من حبل الوريد يسمع كلامهم و يرى أشخاصهم و يعلم أسرارهم ؟ فقال ابن أبي العوجاء: أهو في كل مكان إذا كان في السماءِ كيف يكون في الارض وإذا كان في الارض كيف يكون في السماءِ؟ فقال أبو عبدالله: انما وصفت المخلوق الذي إذا انتقل عن مكان اشتغل به مكان وخلا منه مكان فلا يدري في المكان الذي صار اليه ماحدث[1] في المكان الذي كان فيه فاما الله العظيم الشأن الملك الديان فلا يخلو منه مكان ولا يشتغل به مكان ولا يكون الى مكان اقرب منه الى مكان».

الشرح

احلت من الحوالة، يقال : احلت زيداً بما كان له عليّ وهو كذا درهم على رجل فانا محيل وزيد محال ومحتال والمال محال به والرجل محال عليه، والتركيب دال على النقل ومنه التحويل، وحبل الوريد عرق تزعم العرب انه من الوتين وهما وريدان يكتنفان صفحتي العنق بما يلي مقدمه غليظان، فلا يدري اي لا يعلم وقد يحذف الياءِ لكثرة الاستعمال.

قد علمت ان اكثر الناس لا يعرفون من الموجود الآ المحسوس فلا جرم ينكرون الصانع ومن اقر منهم فلا يعتقده الا جسماً.

واعلم ان كثيراً من الناس وان اعتقدوا بالموجود الغير المحسوس، لكنّهم زعموا انّ الموجود البرئ عن التعلق بالاجسام والمواد لابد ان يكون غائبا عن هذا العالم اذ لو كان حاضرا لكان مكانيا، ثم لا يمكن حضوره الا في مكان خاص دون سائر الامكنة، لاستحالة كون الشيء الواحد في المكانين فضلا عن اكثر.

و بناءِ هذا الزعم الفاسد انهم لم يعرفوا من الحضور والمعية الا حضور جسم في مكان او حضور جسم عند جسم اخر او معية حال بمحل سواء كان موضوعا او مادة، او محل بحالّ سواء كان عرضا او صورة، فهذا الرجل اعني ابن ابي العوجاءِ لجهله بالله وملكوته ونفوذ امره وعموم علمه بالاشياءِ كلّها وسعة رحمته التي وسعت كل شيء قال ما قال، اولا من نسبة الغيبة عن العالم اليه تعالى كبعض المتفلسفة الذين زعموا انّ الله

١ــ يحدث (الكافي).

تعالى لا يعلم الجزئيات و يعزب عن علمه بالاشياء[1].

ولما و بخه عليه السلام عن جهله ونبّهه على انه تعالى لكونه فاعل الخلق وموجدهم ومبدأهم وغايتهم وتمامهم كيف يكون غائباً عن الخلق؟ والشيء مع نفسه بالامكان بين ان يكون وان لا يكون ومع موجده بالوجوب والضرورة، فكيف يصح الشيء ان ينفك و يغيب عنه موجده وخالقه الذي هو به موجود ولا ينفك ولا يغيب عنه نفسه التي هو بها هو فقط؟

فبهذا البرهان ظهر انّه تعالى مع خلقه شاهد عليهم اقرب اليهم من ذواتهم كما قال: ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد[2]، الذي هو جزء من البدن بالبدن، فاذا كان كذلك فيسمع كلامهم و يرى اشخاصهم و يعلم اسرارهم.

ولما سمع ابن ابي العوجاءِ انه تعالى غير غائب عن الخلق بل معهم اينما كانوا وهو لم يتصور بفطانته البتراءِ وغريزته العوجاء من المعية والقرب الا مقارنة الاجسام ولا من الكينونة في شيء الا كينونة الجسمانيات وحلولها في المكان فاستبعد القول بان الله تعالى في كل مكان، وزعم انه اذا كان في مكان ملأه وشغله وخلى عنه مكان اخر.

فنبه عليه السلام بان الذي وصفت هو حال المخلوق الجسماني المقدر الذي اذا خرج من مكان الى مكان زاحم فيه جسما اخر واخرجه عنه واشتغل المكان به وفرغ منه المكان الاول، فلا يدرك عندما كان في المصير اليه من المكان ما يحدث في المصير عنه، كما لم يكن يدر عندما كان هناك ما حدث ههنا، وهذا لقصور ذاته ونقص حقيقته وضيق وعائه الوجودي المقيد بالمكان ثم ببعض من الامكنة على الاختصاص كالفلكيات او على البدل، حتى لو فرض جسم طابق المكان كله فهو ايضا ناقص الجوهر ضيق الوجود محدودة.

فامّا الله العظيم القيوم ذو القوة الشديدة الغير المتناهية، فنسبة جميع الامكنة والمكانيات واضعاف اضعافها الى ذاته كنسبة القطرة الى بحر لا يتناهى، وكذلك نسبة جميع الازمنة الغير المتناهية الى تسرمد بقائه كنسبة الآن الواحد الى زمان لا ينقطع

---

١ ــ الاشياء ــ م ــ د.

٢ ــ ق ١٦.

طرفاه، فلا يشغله شأن عن شأن، ولا عالم عن عالم فكيف حضور مكان عن حضور مكان اخر؟ والله واسع عليم.

الحديث الرابع
وهو الخامس والعشرون وثلاث مائة

«علي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى قال كتبت الى ابي الحسن علي بن محمد عليه السلام جعلني الله فداك يا سيدي قد روي لنا ان الله في موضع دون موضع على العرش استوى وانه ينزل كل ليلة في النصف الاخير من الليل الى السماء الدنيا وروي أنه ينزل في عشية عرفة ثم يرجع الى موضعه؛ فقال بعض مواليك في ذلك: اذا كان في موضع دون موضع فقد يلاقيه الهواء و يتكيف[1] عليه والهواء جسم رقيق يتكيف[1] على كل شيء بقدره فكيف يتكيف عليه حل ثنائه على هذا المثال؟ فوقع عليه السلام: علم ذلك عنده وهو المقدر له بما هو أحسن تقديراً واعلم أنه اذا كان على[2] السماءِ الدنيا فهو كما هو على العرش والاشياء كلها له سواء علماً وقدرة وملكاً وإحاطة».

الشرح

قوله تعالى: على العرش استوى[3] مع الروايتين المذكورتين كالادلة على ما ذهبوا اليه من كونه تعالى في موضع دون موضع على الامر، فتشبث بها المجسّمون، امّا الآية: فيجب حملها على معنى لا يخلّ بتنزيهه تعالى عن التجسم والتشبيه، ولا يجوز حمل قوله تعالى على العرش استوى على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيّز، للبراهين الكثيرة القاطعة في هذا الباب يؤدّي ذكرها جميعاً الى التطويل، فان اشتهيت فلنذكر من جملتها ثلاثة براهين: اوّلها انه لو استقر على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيا والا لزم كون العرش داخلا في ذاته وهو محال، وكل ما كان متناهيا يكون قابلا للزيادة والنقصان، فلو كان الباريءُ تعالى متناهيا من بعض الجوانب لكانت ذاته قابلة للزيادة والنّقصان، وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بذلك المقدار المعيّن دون غيره لتخصيص مخصّص وتقدير مقدر،

١ــ يتكنف (الكافي).

٢ــ في (الكافي).

٣ــ طه ٥.

وكل ما كان كذلك فهو محدَث، فلو كان تعالى جالساً[١] على العرش يلزم كونه حادثاً هذا محال.

وثانيها لو كان في جهة ومكان لكان امّا غير متناه في جميع الجهات او متناهيا في الجميع او متناهيا في بعض الجهات وغير متناه في بعض اخرى، والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم.

اما بطلان القسم الاول وهو عدم تناهيه في جميع الجهات فيلزم ان يكون ذاته مخالطة لجميع الاجسام العلوية والسفلية والقاذورات والنجاسات، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، او ايضا يلزم ان يكون السموات حالة في ذات الله و يكون الارضون ايضاً حال في ذاته.

اذا لزم هذا فنقول: الذي من ذاته هو محل السموات اما ان يكون عين الذي هو محل الارضين او غيره، فهو على الاول يلزم كون السموات والارضين حالين في محل واحد بلا امتياز بينهما في الوضع والاشارة فيلزم كونهما ذاتا واحدة لامتناع التداخل، ولا ينتقض هذا بكون العناصر في محلّ واحد هو الهيولي، لانا نقول: الهيولي لا ذات لها سابقا على الصور المتخالفة بصورها النوعية، فالذي من الهيولي محل للارض، وان كان في ذاته ومن حيث هيوليته عين الذي منها محل النار الا ان الارض متميّزة عن النار بصورة ذاتها المستلزمة لوضعها الخاص وتسفلها عن العناصر لثقلها الطبيعي، وكذا النار متميزة عن غيرها بصورتها المستلزمة لخفتها و وضعها الخاص وفوقيتها على باقي العناصر.

وان كان الثاني[٢] لزم ان يكون ذات الله مركّبة بالفعل من الاجزاء والابعاض، وايضاً اذا كانت ذاته تعالى حاصلة في جميع الاحياز والجهات فاما ان يكون الشيء الذي حصل فوق هو عين الذي حصل تحت، فحينئذ يكون الذات الواحدة في احياز كثيرة دفعة واحدة وهو محال، والا يلزم حصول التركيب والتبعيض في ذاته وهو محال.

واما بطلان القسم الثاني وهو كونه متناهيا من كل الجهات فنقول: كل ما كان كذلك فهو قابل للزيادة والنقصان في بديهة العقل فيحتاج في اختصاصه بالقدر المعين الى مخصص مقدر له، فيلزم كونه تعالى محدّثا وهو محال.

١ــ متقرراً ــ النسخة البدل.

٢ــ عطف على: او غيره، اي او لايكون عين الذي هو محل الارضين.

واما بطلان القسم الثالث وهو كونه متناهياً في بعض الجهات دون بعض فهو من وجوه:

احدها انّ الجانب الّذي هو متناه قابل للزيادة والنقصان فيلزم الفساد الذي مر بعينه.

وثانيها ان هذا الجانب اما عين الجانب الذي لا يتناهى او غيره، فعلى الاول يلزم اما لا تناهي المتناهي ام تناهي اللا متناهي وكلاهما محالان فالملزوم مثله، وعلى الثاني يلزم التركيب في ذاته وهو ممتنع.

وثالثها ان الجانب المتناهي والجانب الغير المتناهي اما متحدان في الماهية ولوازمها او مختلفان فيها، فان كان الاول فجاز على كل منها ما جاز على الاخر بحسب الذات والماهية، فاختصاص احدهما بالتناهي والاخر باللا تناهي يحتاج الى تأثير مؤثر من خارج لامتناع الترجح بلا مرجّح، فيكون لغيره تعالى فيه تأثير وهو محال، وان كان الثاني فيلزم التركيب والاختلاف في ذاته تعالى وذلك ممتنع.

البرهان الثالث انه تعالى لو كان حاصلا في المكان لكان الكون في المكان المستلزم لقبول الاشارة الحسية نحو امن الوجود، كما ان التجرد عن الامكنة والاجرام نحو آخر من الوجود لايمكن انقلاب احدهما الى الاخر.

فنقول: لو كان تعالى حاصلا في مكان دون مكان فلا يخلو اما ان يكون ذلك المكان غير امكنة الاجسام، وليس المكان الّا امراً قابلاً للاشارة الحسية والتقدير، فيكون اله العالم جسماً وكلّ جسم بما هو جسم قابل للقسمة والكون والفساد والزيادة والنقصان فيكون حادثا، وان مكانه احد هذه الامكنة التي ملاءها الاجسام فيلزم قبوله للزيادة والنقصان لانطباقه مع الجسم الّذي هو في مكانه، وذلك مستلزم للحدوث وهو محال.

فقد علم من هذه البراهين وبغيرها من الحجج الكثيرة انه تعالى ليس في جهة ومكان متحدد بهما، فلا يمكن حمل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى على الاستقرار المكاني، فعند هذا حصل للعلماء الموحدين مذهبان:

احدهما القطع بانه تعالى متعال عن المكان والجهة وترك الخوض في تأويل الآية على التفصيل بل تفويض علمها الى الله تعالى كما هو الظاهر في هذا الحديث حيث لم يأت في الجواب الا في قول مجمل وهو تساوي نسبة ذاته تعالى وعلمه وقدرته

الى الاشياءِ.

وثانيهما الخوض في تأويله، وقد ذكروا فيه اقوالا اقربها ما ذكره القفال من المعتزلة وهو: ان المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه، وتقريره: انّه تعالى لما خاطب عباده في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم فمن ذلك انه جعل الكعبة بيتا يطوف الناس به كما يطوفون بيوت ملوكهم، وامر الناس بزيارته كما يزورون بيوت ملوكهم، وذكر في الحجر الاسود انّه يمين الله في ارضه ثم جعله موضعا للتقبيل كما يقبل الناس ايدي ملوكهم، وكذلك ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيّين والشهداءِ ووضع الموازين، فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشاً فقال: الرحمن على العرش استوى[1]، ثم قال: وترى الملائكة حافين من حول العرش[2] وقال: ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية[3]، وقال: الذين يحملون العرش... يسبحون[4]، ثم اثبت لنفسه كرسيا فقال: وسع كرسيه السموات والارض[5].

اذا عرفت هذا فنقول[6]: كل ما جاءِ من الالفاظ الموهمة للتشبيه من العرش والكرسي فقد ورد مثلها بل اقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر، ولما توقفنا ههنا على ان المقصود تعريف عظمة الله وكبريائه مع القطع بانه منزه عن ان يكون في الكعبة فكذا الكلام في العرش والكرسي. انتهى كلام القفال.

وقد استحسنه كثير من العلماءِ المفسّرين الذين جاؤا بعده فاتوا على منهاجه، منهم الزمخشري والرازي والنيشابوري والبيضاوي.

اما الزمخشري حيث قال في تفسير قوله تعالى: وسع كرسيه السموات والارض: وما هو الّا تصوير لعظمته وتخييل فقط، ولا كرسي ثم ولا قعود ولا قاعد كقوله تعالى: وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه[7]، من

١ــ طه ٥.

٢ــ الزمر ٧٥.

٣ــ الحاقة ١٧.

٤ــ غافر ٧.

٥ــ البقرة ٢٥٥.

٦ــ اي: قال القفال.

٧ــ الزمر ٦٧.

تصوير قبضته[1] وطي يمين، وانما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسّي، الا ترى الى قوله: وما قدروا الله حق قدره؟ انتهى. وهذا بعينه خلاصة كلام القفال.

واما الرازي فحيث قال في تفسيره الكبير مشيراً الى ما نقله عنه: ان هذا حق وصدق وصواب، نظيره قولهم للرجل الطويل: فلان طويل النجاد، وللرجل الذي يكثر الضيافة: فلان كثير الرماد، وللرجل الشيخ: اشتعل رأسه شيبا، وليس المراد في شيء من هذه الالفاظ اجراؤها على ظواهرها بل المراد تعريف المقصود على سبيل الكناية، فكذا ههنا بذكر الاستواءِ على العرش، والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة.

واما النيشابوري فحيث قال: المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه، ولا كرسي ثمّة ولا قعود ولا قاعد كما اختاره جمع من المحققين كالقفال والزمخشري، وتقريره: انه تعالى يخاطب الخلق في تعريف ذاته وصفاته كذا وكذا، ونقل جميع العبارة المنقولة عن القفال بعينها.

واما البيضاوي فلقوله: هذا تصوير لعظمته وتمثيل مجرد ولا كرسي في الحقيقة ولا قاعد. انتهى.

فقد علم ان هؤلاءِ المفسرين اقتفوا اثر كلام القفال، وظنّي انّ ما ذكره القفال واستحسنه هؤلاءِ المعدّون من اهل العلم والحال[2] غير مرضي عند المهيمن المتعال من حمل هذه الآيات والالفاظ القرآنية ونظائرها المذكورة في الكتاب والسنة على مجرد التخييل والتمثيل من غير حقيقة دينية واصل ايماني، بل هو قرع باب السفسطة والتعطيل وسد باب الاهتداءِ والتحصيل وفتح باب التأويل فيما ورد في المعاد الجسماني من عذاب القبر والبعث والصراط والميزان والحساب والكتاب والجنان والنيران، بل الحق المعتقد والاصل المعتمد، ابقاءِ صور الظواهر على هيئتها ومدلولها، مع اعتقاد التنزيه لله سبحانه وحوالة علم ذلك على علام الغيوب، ثم يترصد لفضله ورحمته و يتعرض لنفحات كرمه وجوده، كما روى عن النبي صلّى الله عليه وآله في قوله: ان لله في أيام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها، فيكون هكذا الى ان يفتح الله بصيرته وازال عن قلبه حجب الاهتداءِ و يصير من جملة الراسخين في العلم.

ونحن قد ذكرنا في تفسيرنا لآية الكرسي منهج العلماءِ الراسخين في متشابهات

١ــ من غير تصور قبضته «الكشاف».

٢ــ الكمال «مفاتيح الغيب».

القرآن وان ذلك غير طريق الظاهريين من الحنابلة واصحاب الحديث ومن يحذو حذوهم وغير طريق العقلاءِ المأولين التاركين للظواهر الى امور عقلية صرفة، فان للقرآن كما قال صلّى الله عليه وآله: ظهراً و بطناً وحدا ومُطلعا، كيف ولو لم يكن الآيات محمولة على ظواهرها من غير تشبيه وتجسيم لما كان نفعها عاما ولما كانت نازلة على كافة الخلق، بل كان نزولها عليهم موجبا لتحيّرهم وضلالهم وهو ينافي الرحمة والحكمة.

ثم ان الذوق السليم والفطرة الصحيحة شاهدان على ان متشابهات القرآن كما ليس المراد بها مقصوراً على امور جسمانية يعرف كنهها كل عامي و بدوي من الاعراب الجلف، ليس المراد ايضا مجرد التمثيل والتصوير يمكن تصوره لكل من له قوة التميز العقلي، ولو كان كذلك لما قال تعالى: وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم[١]، ولما دعا رسول الله صلى الله عليه وآله في حق امير المؤمنين عليه السلام: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل، ولما ورد في كثير من الروايات في الكافي وغيره عن أئمتنا عليهم السلام: نحن الراسخون في العلم: ونحن نعلم تأويله.

ومما يدل على ضعف ما ذكره القفال ومتابعوه في قوله: الرحمن على العرش استوى، ما سيأتي عن قريب من قول الصادق عليه السلام في عدة احاديث مروية عنه، وانه وهو سئل عن قوله تعالى: الرحمن على العرش استوى، فقال في رواية: استوى على كل شيء، وفي رواية اخرى.: استوى من كل شيء، وفي أخرى: استوى في كل شيء، هذا وسنوضح لك مثال استوائه تعالى على العرش ثم على كل شيء.

واما الروايتان الاخرتان[٢]: فان ثبت نقلهما فيجب حملهما على نزول مبادي رحمته وعنايته واسباب فيضه وكرمه الى سماءِ الدنيا التي هي موضع تقدير الامور وتقسيم الارزاق وتخصيص بعض الاوقات دون بعض، لتفاوت القوابل في صلوحها لقبول الفيض والرحمة وقرب استعدادها في اوقات مخصوصة، فنزول الفاعل كناية عن قرب استعداد القابل.

وقوله: اذا كان في موضع دون موضع فقد يلاقيه الهواءِ، يعني اذا جاز كونه في موضع دون موضع فليجز كونه في موضع الهواءِ وحينئذ يلاقيه الهواءِ، و يتكيف عليه اي

١ــ آل عمران ٧.

٢ــ الاخريان ــ م ــ ط اي: في متن الحديث.

يكيفه ويجعله مكيفاً بكيفية[1] التي فيه من حرّ او برد او رائحة طيبة او كريهة منتنة، ثم انه جسم رقيق نافذ فيما يلاقيه فيكيّفه بقدر ما فيه من الكيفية، فكيف يجوز ان يتكيف البارئ جل ذكره بكيفية الهواءِ؟

فوقع عليه السلام : علم ذلك عنده، اشارة الى معنى كونه تعالى على العرش اي علمه تعالى به عنده، فان العلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار.

وقوله عليه السلام : هو المقدر له بما هو احسن تقديراً، كالبرهان على انه تعالى ليس مكانه العرش ولا فوقه، لانه جسم متناه محدود بمقداره المعين، مع ان نسبة الجسمية الى جميع المقادير واحدة فيحتاج الى من يخصصه بمقداره الخاص، وذلك المخصص ان كان جسما اخر فيجري الكلام ايضا في مخصصه فيلزم التساوي أو الانتهاءِ الى موجود غير جسماني يقدر العرش بمقداره الذي هو احسن المقادير تقديراً وشكلاً[2]، لان منشائه علمه بوجه الحسن في النظام، لكن الاول محال فتعيّن الثاني وهو المطلوب.

وقوله عليه السلام : واعلم انه اذا كان في السماءِ... الى اخره، اشارة الى تساوي نسبته تعالى علما وقدرة وملكا واحاطة الى جميع الاشياءِ، وانه اذا نزل الى شيء كسماءِ الدنيا او موضع اخر بالمعنى الذي سبق من قرب الاستعداد ونحوه فليس انّه ينصرف و يزول عن الموضع الذي نسب اليه قبل ذلك، واذا كان مع شيء لم يبطل معيّته لشيء اخر، بل هو دائما بحال واحدة من غير تفاوت في قربه و بعده، وانّما التفاوت من جهة الاشياءِ في قربها و بعدها منه تعالى لتفاوت مراتبها ودرجاتها في الكمال والنقص.

ثم انه تعالى لم يلتفت الى دفع ما ذكره القائل من ملاقات الهواء والتكيف به، لانه اخس واوهن من ان يلتفت اليه ولانّه اندفع بما افاده من القول الجملي والاصلي الكلّي من قوله عليه السلام : علم ذلك عنده.

الحديث الخامس
وهو السادس والعشرون وثلاث مائة

«وعنه عن محمد بن جعفر» بن محمد بن عون الكوفي الاسدي ساكن الري يقال

١ــ بكيفيته ــ م ــ د.

٢ــ تشكلا ــ م.

لـه مـحمد بن ابي عبدالله كان ثقة صحيح الحديث الا انه روى عن الضعفاءِ، وكان يقول بـالـجـبر والتشبيه، فانا في حديثه من المتوقفين وكان ابوه وجهاً روى عنه احمد بن محمد بـن عـيسى «صـه» وقاّل النجاشي : ومات ليلة الخميس لعشر خلون من جمادي الاولى سنة اثنتي عشر وثلاث مائة «عن محمد بن عيسى مثله».

الحديث السادس
وهو السابع والعشرون وثلاث مائة

«قال صاحب الكتاب أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني برّد الله مضجعه وضاعف اجره: وفي قوله تعالى: ما يكون من نجوى ثلا ثة الا هو رابعهم ، تقديره ما ورد فيه «عنه عن عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله تعالى: ما يكون من نجوى ثلا ثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم فقال: هو واحد واحدي الذات باين من خلقه و بذلك[1] وصف نفسه وهو بكل شيء محيط بالاشراف والاحاطة والقدرة ولا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات والارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر بالاحاطة والعلم لا بالذات، لان الاماكن محدودة تحويها حدود اربعة فاذا كان بالذات لزمها الحواية».

الشرح

قوله : هو واحد واحدي الذات، اشارة الى تحقيق اصل به يندفع الاشكال الذي يطرأ على بال الانسان من هذه الآية وهي من وجوه:

منها لزوم المكانية في حقه تعالى.

ومنها انه كيف يتصور شيء واحد رابعاً لجماعة اعني الثلاثة و بعينه سادساً لجماعة اخرى وهم الخمسة؟ وهكذا القول في مادون الخمسة وهو الاربعة وفي ما فوقها فيكون خامس الاربعة وسابع الستة وثامن السبعة وعلى هذا القياس لقوله تعالى: ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا وهو معهم[2].

١ــ بذاك (الكافي).

٢ــ المجادلة ٧.

ومنها انه يلزم انه متى تحقق الثلاثة تحقق العدد الغير المتناهي، لانه اذا استلزمت الثلاثة رابعاً يحصل بوجود الرابع اربعة فيستلزم خامساً، فصار المجموع خمسة وهي مستلزمة لسادس والستة مستلزمة لسابع والسبعة لثامن وهكذا الى ما لا نهاية[1]، واللازم محال فكذا الملزوم.

ومنها انه تعالى قد كفر من قال: ان الله ثالث ثلاثة[2]، فهذا في ظاهر الامر يناقض القول بانه رابع الثلاثة، فكيف بطل القول بكونه ثالث ثلاثة وصح القول بكونه رابع ثلاثة؟

فهذه اشكلات عظيمة وشبهات عويصة لكنها كلها منحلة بتحقيق الوحدة التي هو بها واحدة، فانها ليست وحدة عددية شخصية كشخص من الاشخاص المتماثلة بالنوع المتخالفة بالعوارض والا لكان له مثل، ولا نوعية ولا جنسية لا بهما مهما، ولا اتصالية لانقسامها، ولا اجتماعية لاعتباريتها، ولا عرضية، والا لم يكن في نفسه واحداً، ولا وحدة بالموضوع، والا لكان في موضوع، ولا بالمحمول، والا لكان له عارض زائد.

وقد علمت ان صفاته ذاته ولا وحدة بالمشابهة والا لكان له شبه، ولا بالمساواة والا لكان له كم، وانما وحدته وحدة حقيقة الوجود، وهو الموجود الذي لايشوبه العدم والقصور، وحقيقة الوجود كما مر ليست بنوع ولا جنس، وانما التفاوت بين احاده بالكمالية والنقصان والشدة والضعف، والنقصان والضعف انما يكونان لشوب العدم والعدم لاذات له، والكمالية والشدة انما يكونان لخلوص حقيقة الوجود عن شوب العدم، فالوجود الشديد التام الذي لا اتم منه وهو الواجب جل اسمه حكم[3] حقيقة الوجود في ان جميع الهويات الوجودية متقومة به لايوجد بدونه، واذا كان كذلك فما من ذرة من ذرات الوجود الا نور الانوار مقوم لها محيط بها قاهر عليها، لا بمعنى الصنع والايجاد فقط ولا بمعنى العلم بها علماً زائداً على الذات.

فاذا تقررت هذه المقدمات وعلمت ان وحدته تعالى ليست الا وحدة حقيقة الوجود، فاندفعت به الشبهات كلها.

١ــ لا نهاية ــ م ــ د.

٢ــ المائدة ٧٣.

٣ــ حكمه حكم ــ م.

اما الاولى : فلانه انما يلزم المكانية، لو كان حصوله في مكان يوجب لا حصوله في مكان اخر وحضوره عند جماعة يستلزم غيبته عن جماعة اخرى كما هو شأن المكانيّات، وهو ليس كذلك، بل حصوله ههنا وحضوره لهؤلاءِ نفس حصوله هناك وحضوره لاولئك .

واما الثانية : فانما يستحيل كون الموصوف بصفة موصوفا بعينه بما يناقضها، لو كانت وحدته وحدة عددية، فان شرط التناقض الذي هو من جملة الوحدات الثمان المشهورة اعني وحدة الموضوع المراد بها ان يكون الموضوع واحداً بالعدد، والا فلا تناقض في قولك : الانسان عالم والانسان جاهل، فكون الباريَ رابع الثلا ثة لا يناقض كونه سادس الخمسة ولا غيره، لانّ وحدته كما علمت ليست عددية .

واما الثالثة : فانما يلزم استلزام الثلا ثة للرابع استلزامه للخامس فضلا عن اللانهاية، لو كان الرابع من جنس الثلا ثة، حتى يحصل من اعتباره مع الثلا ثة اشخاصاً اربعة متماثلا[1]، كالثلا ثة التي كانت اجزائها متماثلة ليطرّد حكمها في استلزام امر آخر منها الى الاربعة الحاصلة منها ومن الرابع، بل هذا الرابع مقوم لتلك الثلا ثة ليس بخارج عنها حتى يكون كاحدها .

واما الرابعة : فنقول : انما قد كفر الله القائل بانه تعالى ثالث ثلا ثة لانه جعله كالا ثنين، ولو قال ثالث اثنين لم يلزم منه كفر، فانه تعالى ثالث كل اثنين ورابع كل ثلا ثة وخامس كل اربعة، ولكن ليس ثاني اثنين ولا ثالث ثلا ثة ولا رابع اربعة ولا خامس خمسة، لانه ليس من جنسها، وثالث الثلا ثة لابد ان يكون من جنس الباقي وهو ليس كمثله شيء و بذلك وصف نفسه .

فاعلموا اخواني معاشر الشيعة هذا السّر العظيم والدّر المكنون الذي نبهكم عليه القرآن الكريم اولا ثم امامكم الذي هو شريك القرآن يتلازمان ولن يفترقا ابداً، واشكروا الله شكراً كثيراً وارجوا من الله ان ينفعكم و ينوّر قلوبكم بنور هذا التوحيد الذي لاتجدوا تقريره واثباته بهذا النحو في ما تقدم من صحف المؤلفين. ولنرجع الى حلّ الفاظ المتن .

فقوله عليه السلام : واحد و اَحدي الذات، اشارة الى نحو وحدته التي ليست كسائر الوحدات حتى يكون حكمها حكم الوحدة التي من باب الاعداد فيضاد الكثرة والوحدة

١ــ متماثلة ــ م ــ د .

الاخرى.

وقوله عليه السلام: باين من خلقه، اي يباين الخلق في نحو الوحدة فليست متباينة كمباينتهم، فان مباينة زيد لعمر وفي التشخصات المتباينة في الامكنة والاوضاع، فانّما مباينته لخلقه بانه تام كامل وانهم ناقصون محتاجون اليه و به تمامهم وغناهم.

وقوله عليه السلام: و بذلك وصف نفسه، اشارة الى قوله: ليس كمثله شيء[1]، وقوله: انه بكل شيء محيط[2]، اشارة الى انه مع وحدته وتفرده لا يخلو منه شيء من الاشياءِ لانه مقوّمه ومحصّل ذاته، وبهذا يدفع الشبهات المذكورة.

وقوله: بالاشراف والاحاطة والقدرة، تنبيه على انه ليس المراد بهذه الاحاطة ما يكون بحسب الوضع كما هي بين الاجسام التي بعضها في جوف بعض فانها عين المغايرة، بل ما يكون بحسب المعنى والحقيقة، كاحاطة العلم بالمعلوم واحاطة التام بالناقص واحاطة القدرة وهي وجود القادر بما هو قادر بوجود المقدور بما هو مقدور، اذ لا تفاوت بينهما الا بالتمام والنقص.

وقوله: لا يعزب ... الآية، كالنتيجة واللازم لما ذكره عليه السلام من قوله: وهو بكل شيء محيط، لانه اذا احاط بكل شيء فلا يغيب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولذلك عقّبه بقوله: بالاحاطة والعلم، اي بسببهما، فمثال احاطته بكل شيء كمثال احاطة علم احد منا باشياءِ كثيرة متباينة الوضع، من جهة العلم باسبابها ومباديها، لكن علمه عين ذاته وعلمنا زائد على ذاتنا وعلمه تام و بكل شيء وعلمنا ناقص و ببعض الاشياءِ، وكما لا يلزم من علمنا بتلك الاشياءِ حصول شيء واحد بالعدد في اماكن متباينة الوضع كحصول جسم واحد في اماكن فوق واحد، فكذلك لا يلزم فيه، بل ذاته اشد احاطة واشرف علماً واوسع وجوداً وهو المراد من قوله: لا بالذات، اي لا كاحاطة غيره بشيء بالذات، فان علمه غير زائد على ذاته.

فاذا كان علمه بكل شيء محيطا، فهو بكل شيء محيط، كما قال تعالى في القرآن، الا ان العقول عاجزة عن تصور هذه الاحاطة وكذا عن تصور معيته بكل شيء كما

١ــ الشورى ١١.

٢ــ فصلت ٥٤.

قال ايضا فيه : وهو معكم اينما كنتم[1]، مع نهوض البرهان الموافق للقرآن عليه.

ولعجز العقول الضعيفة عن ادراكه تحاشى اكثر الناس حتى الفضلاءِ عن ذلك قائلين : بلزوم مخالطة القاذورات والنجاسات والتكيّف بكيفية الاجسام ذوات الروائح والطعوم الخبيثة والاتصاف بصفات البهائم والسباع، تعالى الله عن اوهام المعطلين وعقائد المشبهين علواً كبيراً.

وقوله : لان الاماكن محدودة... الى اخره، استدلال على نفي الاحاطة بالذات للذات المنفكة عن العلم، لا الذات العقلية التي وجودها عين عقلها، بان الاماكن كلها بحيث تحويها اربعة حدود، هذا على القول بان المكان بُعد سطحي، لان السطح مقدار ذو بعدين، ولكلّ منهما حدان، فيحويه حدود اربعة، واما على القول بانه بُعد جسمي، فيحويه ستة حدود، لان كل جسم له ابعاد ثلاثة : طول وعرض وعمق ولكل منها حدّان، فهذه ستّة حدود.

فاذا كان ـــ اي الحضور وعدم الغيبة بالذات كما في الجسمانيات ـــ لزمها الحواية اي لزم الذات كونها محوية بحدود، فيكون المصدر لما بنى للمفعول او لزمها حواية الحدود بها فحذف المضاف اليه واقيم اللام بدله.

الحديث السابع
وهو الثامن والعشرون وثلاث مائة
في قوله الرحمن على العرش استوى[2]

«علي بن محمد ومحمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن الحسن بن موسى الخشاب» من وجوه اصحابنا مشهور كثير العلم والحديث «صه» قال النجاشي : روى عنه عمران بن موسى الاشعري، وفي الفهرست : روى عنه الصفار «عن بعض رجاله عن أبي عبدالله عليه السلام انه سئل عن قول الله عزّوجلّ : الرحمن على العرش استوى فقال : استوى على كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء».

١ـــ الحديد ٤.

٢ـــ طه ٥.

الحديث الثامن
وهو التاسع والعشرون وثلاث مائة

«وبهذا الاسناد عن سهل عن الحسن بن محبوب عن محمد بن مارد» التميمي عربي صميم كوفي ختن محمد بن مسلم روى عن أبي عبدالله عليه السلام ثقة عين «صه» وفي الفهرست والنجاشي: له كتاب روى عنه الحسن بن محبوب «ان أبا عبدالله عليه السلام سئل عن قوله الله عزّ وجلّ: الرحمن على العرش استوى فقال: استوى من كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء».

الحديث التاسع
وهو الثلاثون وثلاث مائة

«وعنه عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن عبدالرحمن بن الحجاج قال: سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن قوله الله: الرحمن على العرش استوى قال: استوى في كل شيء وليس شيء اقرب اليه من شيء لم يبعد منه بعيد ولم يقرب منه قريب استوى في كل شيء».

الشرح

هذه الاحاديث متقاربة اللفظ متحدة المقصد، يعني انه لما لم يكن المراد من الاستواء في قوله تعالى: الرحمن على العرش استوى، بمعنى الجلوس والاستقرار، لما سبق ولما سيأتي من الحجج والبراهين الدالة على نفي المكانية عنه، فثبت تجرده عن جميع الاحياز والامكنة، واذا ثبت تجرّده عنها ثبت ان نسبته تعالى الى الكل نسبة واحدة، فيكون المراد بالاستواءِ معنى اخر غير الجلوس ونحوه كالاحاطة العلمية أو القرب بالرحمة والافاضة أو الخلق والتقدير وشيء منها لا يختص بالعرش، لان الكلّ معلومة مخلوقة ومقدرة. فيعم العرش وغيره من الاشياءِ كلها، فاذا استوى برحمته وعلمه وقدرته على العرش استوى على كل شيء، اذ ليس شيء اقرب اليه من شيء، اي الاختلاف في قرب الاشياءِ اليه و بعدها منه ليس بناش من جهته ومن جهة فاعليته وقدرته، لان ذاته غير متناهي القوة والقدرة، قدرته على العظيم كقدرته على الحقير وعلمه بالخفي كعلمه

بالجلي، انّما التفاوت في القرب والبعد المعنويين الواقع بين الخلائق بالنسبة اليه تعالى لتفاوت فطرهم واستعدادتهم وقابلياتهم، ولو كان للقمل استعداداً لقبول نفس ناطقة كما للانسان لافاض عليه، اذ قدرته على الجميع قدرة واحدة، فهو بقوة واحدة يفعل جميع الافاعيل، فالقوة التي يفعل بها العرش والسموات والارضين وما فيها من المخلوقات قوة واحدة هي بعينها ذاته وعلمه وقدرته وارادته وسمعه و بصره.

واعلم ان المشبهة تعلقت بهذه الآية في ان معبودهم جالس على العرش، ولما كان ما افتروه واصروا عليه كفراً عظيماً وضلالاً جسيما اضلوا به ناسا كثيرة، فلنذكر وجوها اخرى من الادلة غير الثلاثة المذكورة فيما سبق فنقول: ان ما توهموه باطل بالعقل والنقل من وجوه:

احدها انه سبحانه كان ولا عرش ولا مكان، ولما خلق الخلق لم يحتج الى مكان غنياً عنه، فهو بالصفة التي كان لم يزل عليها، الا ان يقال لم يزل مع الله شيء كالعرش وهو ايضاً باطل، لانه يلزم ان يخلو عن المكان عند ارتحاله عن بعضها الى بعض فيختلف نحو وجوده بالحاجة الى المكان والاستغناءِ عنه وهو محال.

وثانيها ان الجالس على العرش اما ان يكون متمكنا من الانتقال والحركة عنه او لا يمكنه ذلك.

فان كان الاول يلزم ما ذكرنا من الاستغناءِ والاختلاف في نحو الوجود اعني التجرد والتجسم.

لا يقال: هذا منقوض بانتقال الانسان مثلا من مكان الى مكان.

قلنا: انه ينتقل على الاتصال من مكان الى مكان وهو فيما بينهما لم ينفك عن المكان واما الباريْ جلّ ذكره فالمكان الذي ينتقل اليه مخلوق له، فلابد ان يخلقه[1] اولا حتى يمكن انتقاله اليه، فهو فيما بين مجرد عن المكان.

وان كان الثاني كان كالزمن واسوء حالا منه، فان الزمن اذا شاءِ الحركة في رأسه امكنه ذلك، وهو غير ممكن على معبودهم.

وثالثها ان الجالس على العرش لابدّ وان يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الجزء الحاصل منه في شمال العرش، فيكون في نفسه مركبا من الاجزاء

١ــ احسن التأمل فيه لكي يصل الى جدواه (نوري).

المقدارية ومركباً من مادة وصورة، وكل من كان كذلك يحتاج الى مؤلف ومركِب كما تبين في مقامه، وكل ذلك محال.

ورابعها هو ان معبودهم اما ان يحصل في كل مكان او في مكان دون مكان، فعلى الاولى يلزم ان يحصل في مكان القاذورات والنجاسات وذلك لا يقوله عاقل، وان حصل في مكان دون مكان افتقر الى مخصص يخصصه بذلك المكان فهو يكون محتاجاً، وذلك على الله محال.

وخامسها ان قوله : ليس كمثله شيء، يتناول نفي المساواة من جميع الوجوه بدليل صحة الاستثناءِ، اذ يحسن ان يقال ليس كمثله شيء الا في الجلوس والا[١] في المقدار والا[١] في السكون، وصحة الاستثناءِ يقتضي دخول جميع هذه الامور تحته، فان كان جالسا يحصل من يماثله في الجلوس، وحينئذ يبطل قول الاله.

وسادسها قوله : و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية[٢]، فاذا كانوا حاملين للعرش والعرش مكان معبودهم، فيلزم ان يكون الملائكة حاملين لمعبودهم وخالقهم وذلك غير معقول، لان الخالق هو الذي يحفظ المخلوق فلا يحفظ المخلوق الخالق ولا يحمله.

وسابعها ان المستقر في المكان اذا جاز ان يكون الهاً فكيف يعلم ان الشمس والقمر ليس باله؟ لان طريقنا الى نفي الهية الشمس والقمر والنجم انها موصوفة بالحركة والسكون، وما كان كذلك فهو محدث وليس باله، فاذا ابطلتم هذا الطريق انسد عليكم باب القدح في الهية هذه الاجرام النيرة.

وثامنها اجتمعت الامة على ان قوله تعالى : قل هو الله احد[٣]، من المحكمات لا من المتشابهات، ولو كان مختصاً بمكان لكان جانب منه غير جانب اخر فيكون مركبا منقسماً، فلا يكون احداً في الحقيقة فبطل قوله : قل هو الله احد.

وتاسعها ان الخليل عليه السلام قال : لا احبّ الافلين[٤]، فلو كان المعبود جسماً لكان آفلاً ابداً غائباً، فكان يندرج تحت قوله : لا احبّ الافلين.

١ــ ولا . النسخة البدل .

٢ــ الحاقة ١٧ .

٣ــ التوحيد ١ .

٤ــ الانعام ٧٦ .

وعاشرها وهو ان نقول : كلّ ذات قائمة بنفسها مشار اليها بحسب الحس فهي قابل للانقسام، وكل قابل للانقسام مركب من امرين : باحدهما يقبل الانفصال والكثرة وبالاخر يحفظ الاتصال والوحدة، وكل مركب مفتقر الى فاعل خارج عن ذاته، لان الجزء المادي في ذاته امر مبهم لا يتحصّل الا بالصورة، والجزء الصوري لو كان فاعلا لمادته، مستغنياً به في وجوده عن فاعل آخر، لم يكن قيامه بمادة، بل كلّ ذي مادة كما يفتقر الى تلك المادة في وجوده كذا يفتقر الى المادة في فعله وايجاده، لان الايجاد متقدم بالوجود، فالمفتقر الى شيء في الوجود يلزمه ان يفتقر اليه في الايجاد ايضا فلا يمكن ان يفعل المادة، فلو كان اله العالم موجوداً مشاراً اليه اشارة حسيّة يلزم افتقاره الى خالق آخر في وجوده وفي صنعه جميعاً، واللازم باطل وكذا الملزوم، تأمل فانه دقيق نفيس.

وحادي عشرها وهو وان كان من الدلائل الاستقرائية ولكنه عند صاحب الحدس والذوق كالبرهان، وهو انا شاهدنا كلّما كان حصول معنى الجسمية فيه اقوى واثبت كانت القوة الفاعلية فيه اضعف و انقص، وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه اقل واضعف كانت القوة الفاعلية فيه اقوى واكمل، الا ترى ان الارض لما كانت اكثف الاجسام واقواها من جهة الحجمية، فلا جرم لم يحصل فيها الا خاصية الانفعال، ولا تأثير لها في شيء الا قليلا جدا ؟

واما الماء فهو اقل كثافة وتحجماً من الارض، فلا جرم حصلت فيه قوة مؤثرة تأثيرات ظاهرة كالترطيب والتخمير والتسييل ونحو ذلك.

وامّا الهواء فانه اقل حجمية وكثافة من الماءِ فلا جرم كان اقوى تأثيراً منه ولذلك قيل : ان الحيوة لا تكمل الا بالنفَس، وزعم جمع ان لا معنى للروح الّا الهواء المستنشق.

واما النار فانها اقل كثافة من الهواءِ فلا جرم كانت اقوى الاجرام العنصرية على التأثير، فبقوة الحرارة يحصل الطبخ والنضج و يكون المواليد الثلاثة.

واما الافلاك فانّها الطف من الاجرام العنصرية لا جرم كانت هي المستولية على مزج الاجسام العنصرية بعضها ببعض وتوليد الانواع والاصناف المختلفة.

فهذا الاستقراء يدل على ان الشيء كلما كان أقوى قوة وأكثر تأثيرا كان اقل حجمية وجرمية، واذا كان الامر كذلك فحيث حصل كمال القدرة والقوة على الاحداث

والابداع لم يحصل هناك معنى الحجمية والجرمية اصلاً.

الثاني عشر وهو ايضاً حجة تجربية لكنها لطيفة جداً وهو: انا نرى القوي والطبائع متفاوتة في الحاجة الى المادة الجسمية والاستغناء عنها، وان كل ما هو ادون واخس منزلة فهو أكثر نفوذاً واشد تعلقاً بالمادة، وكل ما هو ارفع واشرف منزلة فهو اقل تعلقاً بها واقل حاجة اليها وارفع قدما عنها، فان قوى العناصر والجمادات وطبائعها حالّة في مادتها، حلول السريان، فان القوة العنصرية كالارضية في كل جزء من المادة جزء منها، وكذا الطبيعة الجمادية كالياقوتية والذهبية منقسمة حسب انقسام موادها.

واما القوة النباتية فلكونها اشرف من تلك القوى ليس تعلقها وحاجتها الى المادة وتشبثها بها على ذلك الوجه والى تلك الغاية، فان حاجة القوة التي في الشجر انما هي الى اصلها دون الاغصان، بل هي حادثة من فعلها بالتغذية والانماءِ والاصل ايضا يتبدل عليها بالاحالة وايراد البدل، فليست حاجتها الا الى القدر المشترك بين عدة من خصوصيات المحل غير محصورة، ولا شك ان الافتقار الى محل لا بخصوصه، اقل في باب الافتقار من الافتقار الى واحد معين من المحال.

واما النفس الحيوانية فهي لكونها اشرف من ما سبق فغير محتاجة الى موضع من مواضع البدن فيمكن فرض انقطاع كل منها او زواله مع بقاءِ الحيوة حتى الاعضاءِ الرئيسة كالقلب والدماغ، فان زوالها وان استلزم طريان الموت الا ان ذلك بعد لحظة لا معاً.

وايضا هذه القوة تحرك المادة حركة الى جميع الجوانب، فهي قاهرة على اصل مادتها بخلاف القوى العنصرية والجمادية، فان شأنها الجمود والسكون في مواضعها الطبيعية، الا ان يقسرها قاسر و يخرجها عنه، فعند ذلك يقتضي الحركة اليها، وهذه الاقتضاءِ نفس اقتضاءِ السكون فيها لشدة حاجتها الى مكان مخصوص، والقوة النباتية متوسطة في باب الحركة بين هذه القوى و بين الحيوانية.

واما الناطقة فلكونها اشرف مما سبق فلم يحتج الى المادة البدنية في جوهرها وذاتها بل في قواها وجنودها الطبيعية والنباتية والحيوانية دون العقلية.

ثم انظر الى اصناف قواها المتفاوتة شرفا وخسة في تفاوت حاجتها الى مواضعها

من البدن، فالطبيعة[١] منبثــة في كل البدن، والنباتية اقل انبثاثا من الطبيعة وسلطانها في الكبد، والحيوانية اقل انبثاثاً من النباتية واصغر موضعا، اذ سلطانها في تجويف الدماغ سيما الوهم، الذي هو رئيس القوى الحيوانية، انما سلطانه في تجويف في غاية الصغر كالدودة الصغيرة، ولو نظرت لوجدت التفاوت على نسبة الشرافة مما روعي بين مواضع الحواس الظاهرة، فاللمس لكونه اخس الحواس منبث في الجلد واكثر اللحم، والبصر لكونه اشرفها متعلق بالرطوبة الجليدية وهي اقل مقداراً من عدسة.

واما القوة العقلية اي العقل بالفعل فلكونها اشرف جميع القوى الامكانية فلا تعلق لها بشيء من المواد بوجه من الوجوه اصلا، لا في ذاته ولا في فاعليته ولا في سائر صفاته الحقيقية، فاذا ثبت هذا فخالقه ومبدعه احرى واليق بان لا يكون له حاجة الى شيء من الاجسام، فيستوي نسبته الى الجميع عرشا كان او كرسيا او غيرهما.

فهذه اثنتا عشر حجة في نفي المكانية عنه، بقى الكلام في تأويل قوله تعالى: الرحمن على العرش استوى، فانه ذكر هذا القول في سور سبعة من القرآن: في الاعراف و يونس والرعد وطه والفرقان والسجدة والحديد، فلابد ان يكون مشتملا على حكمة لطيفة وان يكون للعرش مزية على سائر الاجسام من جهة المعنى والمنزلة لا من جهة المكان والجسمية.

وروى الشيخ الغزالي عن بعض اصحاب حنبل: انه اول ثلاثة اخبار فقط: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: الحجر الاسود يمين الله في الارض، وقوله صلى الله عليه وآله: قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن، وقوله صلى الله عليه وآله: اني لاجد نفَس الرحمن من قبل اليمن.

واعلم ان هذا القول ضعيف جداً، فانه ان قطع بان الله منزه عن المكان والجهة فقد قطع بان مراد الله من الاستواءِ ليس الجلوس وهذا عين التأويل، وان لم يقطع بتنزيه الله عن المكان والجهة بل بقى شاكاً فهو جاهل بالله، اللهم الا ان يقول: انا اقطع بان ليس مراد الله ما يشعر به ظاهر اللفظ بل شيء اخر، لكن لا اعينه خوفا من الخطاءِ.

فهذا قريب ولكنه ايضاً ضعيف، لانه تعالى لما خاطبنا بلسان العرب فوجب ان لايريد من اللفظ الّا موضوعه في لسان العرب، واذا كان الاستواءِ لا معنى له الّا الاستقرار

١ــ الطبيعة ــ م.

والاستيلاءِ، وقد تعذّر حمله على الاستقرار، فوجب حمله على الاستيلاءِ، والّا لزم تعطيل اللفظ وانه غير جائز.

وايضا نقول: ان الدلائل العقلية لما قامت على امتناع الاستقرار الحسي على الله ودل ظاهر لفظ الاستواءِ على الاستقرار، فاما ان نعمل بكلّ من الدليلين واما ان نتركهما جميعاً، وامّا ان نعمل بالنقل دون العقل واما ان نرجح العقل ونترك النقل، والاول باطل، والا لزم ان يكون الشيء الواحد منزها عن المكان وحاصلا فيه وهو محال، والثاني ايضاً محال، لانّه يلزم ارتفاع النقيضين معا وهو باطل، والثالث ايضاً باطل، لان العقل اصل النقل والقدح في العقل لاجل تصحيح النقل يقتضي القدح في العقل والنقل معاً، فلم يبق الّا ان نقطع بصحة العقل ونشتغل بتأويل النقل.

وهذا برهان قاطع على صحة التأويل لكن على وجه لا يؤدي الى ترك كثير من الظواهر الشرعية كما سبق، بل على وجه لا يهدم شيئاً منها. فنقول: قال بعض العلماءِ: ان المراد من الاستواءِ الاستعلاء قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

فان قيل: هذا التأويل غير صحيح لوجوه:

احدها ان الاستيلاءِ حصول الغلبة بعد العجز وذلك في حق الله تعالى محال، لانه تعالى منزه عن الشريك والمنازع.

وثانيها انما يقال: فلان استولى على كذا، ان لو كان المستولى عليه موجوداً قبل ذلك، وهذا في حق الله تعالى محال، لان العرش انما حدث بتكوينه وتخليقه.

وثالثها الاستيلاءِ حاصل بالنسبة الى كل المخلوقات، فلا يبقى للتخصيص بالذكر فائدة.

فالجواب: انا اذا فسرنا الاستيلاءِ بالاقتدار التام زالت هذه المطاعن.

واعلم انه وقع في بعض المواضع[1]: ثم استوى على العرش، بايراد كلمة «ثم» والوجه في ذلك: لان الموجودات الصادرة عنه تعالى على قسمين:

احدهما المبدعات وهي التي يكفي امكانها الذاتي في استحقاقها لقبول الوجود فلا جرم صدرت بلا مهلة.

---

١ ــ اي: في مواضع القرآن.

وثانيها الكائنات الزمانية وهي التي لا يكفي امكانها لقبول الوجود بل من استعداد مادة وسبق حركة فلكية وزمان فيقال للقسم الاوّل سلسلة البدو وللثاني سلسلة العود.

اذا عرفت هذا فاعلم انه تعالى بعدما ذكر أصول الموجودات من السموات والارض وما بينهما قال: ثم استوى على العرش[1] ليدل على انّ الحوادث اليومية مفتقرة الى تدابير أخر وتحريک للسموات وادارة الكواكب وتسخيرها وتركيب المواد العنصريات وتمزيج كيفياتها لحصول المركبات كونا بعد كون، ولا شك انّ العرش اعظم الاجرام واقواها والطفها واشملها، وهو فلك الافلاك وسماءِ السموات، فحركته بحركة اصل الحركات الكلية، ونسبته الى سائر الاجرام كنسبة القلب الانساني الى سائر الاعضاءِ، فايراد كلمة «ثم» لاجل ما نبهناك عليه، وبما ذكرنا ظهر لك وجه اختصاص الفلك باستواءِ الرحمن مع انه يستوي على كل شيء كما وقع في هذه الاحاديث.

الا ترى في مثال الانسان الذي هو انموذج من العالم الكبير والقلب له بمنزلة العرش وهو محل استواءِ النفس وتدبيرها للبدن بتوسط؟ على ان النفس الناطقة لتجردها عن البدن نسبتها الى جميع الاعضاءِ والاجزاء نسبة واحدة، فهو يستوي على كلّ عضو كما يستوي على القلب ولا تفاوت من قِبلها، لكن التفاوت من قِبل الاعضاءِ باختلافها باللّطافة والكثافة والتهيؤ لقبول التصرف والتدبير من النفّس فليس العقب[2] كالدماغ في قبول الحسّ والحركة، فهكذا قياس الاجرام العالم الكبير في قبول الافاضة والتدبير والتحريك والتنوير والتصوير.

فاستوائه تعالى على الارض ليس كاستوائه على العرش، لكن يجب ان يعلم مع ذلك انّه لابد في هذا الموضع من معنى زائد على ما ذكرناه وفهم للقرآن أتمّ من هذا الفهم لئلا يكون اطلاق الاستواء على وجه الاستعارة ولا يكفي في ذلك الاستشهاد بقول الشاعر استوى فلان على الملك، لان ذلك القول ايضاً وقع على سبيل الاستعارة، فاستمع لما يتلى عليك بسمع صحيح.

واعلم ان النفس المجرّدة لا تتصرف في القلب الا بواسطة قوّة عملية تنبعث منها وتتصل بالقلب وتحركه[3] وتتصرف فيه حسبما شاءت وارادت النفس، والّا فلا مناسبة بينها

١ــ الفرقان ٥٩.

٢ــ عقب القدم (پاشنه پا).

٣ــ فيحركه ــ م ــ د. تتحرك ــ ط.

و بينه، وتلك القوة ذاتها منخرطة مضمحلة في ذات النفس وفعلها وتصرفها في فعل النفس وتصرفها، فهكذا يجب ان يتصور استواء الرحمن، فانّه بواسطة قوة نفسانية عملية واخرى عقلية علمية متوسطتين بينه تعالى و بين العرش، فعلهما فعله تعالى وتصرّفهما فيه تصرفه واستوائهما عليه استوائه، فمن هذه الجهة يكون اطلاق الاستواء على العرش عليه تعالى على الحقيقة دون التخيل المحض، كما زعمه القفال وموافقوه من المفسّرين، ولا ايضا بمعنى الاقتدار فقط، بل كما تنسب الافاعيل الاختيارية الصادرة من البدن كالكتابة والضحك والمشي الى النفس.

فتقول: انا كتبت وضحكت وجئت وغير ذلك، والمشار اليه بانا جوهر مجرّد عن البدن، وليست هذه الاقوال مجازات اوتخييلات واستعارات، بل لانّ القوة التي تباشر هذه التحريكات باذن الله، منبعثة من النفس متصلة بالبدن، فهي كاليد السافلة للنفس بها يفعل الافاعيل.

فهذه انموذجة لك لو حققتها وعلمتها انحلت لك عقدة الاشكالات الناشئة من المتشابهات التي لا يعلم تأويله الاّ الله والراسخون في العلم مثل قوله: يد الله فوق ايديهم[1]، وقوله: وجاء ربك[2] وقوله: وهو معكم[3] وقوله: ولكن الله رمى[4] وغير ذلك من الآيات. وقوله صلى الله عليه وآله: قلب المؤمن بين اصبعين، قلب المؤمن عرش الله، ووضع الله بكتفي يده، وامثال هذا، فالراسخ في العلم من عرف ذاته تعالى في غاية التنزيه والتقديس، ولا يحجب توحيده هذا عن الايمان والعرفان بجميع تلك الآيات المشعرة بالتشبيه ولا منافاة عنده بين قوله تعالى: ليس كمثله شيء و بين قوله: الرحمن على العرش استوى وقوله: وجاء ربك وغيرهما، وهذا من فضل الله الذي يؤتيه من يشاء، ولا يحصل هذه السعادة بقوة النظر والاستدلال ومباشرة القيل والقال، هذا ولنرجع الى المتن.

فقوله عليه السلام: استوى على كل شيء، اراد به ما اشرنا اليه من معيته القيومية واتصاله المعنوي بكل شيء على الوجه الذي لا ينافي احديّته وقدس جلاله، وامّا من توهم

١ــ الفتح ١٠.

٢ــ الفجر ٢٢.

٣ــ الحديد ٤.

٤ــ الانفال ١٧.

انّــه يـلـزم مـنـه مخالطة القاذورات والنجاسات : فانما نشأ ذلك التوهم منه لانه لم يتصور من المعية والاحاطة ونحوهما الّا ما يكون بين الاجسام والجسمانيات ، ولو تصّور مثال معية النفس لكل جزء من اجزاء البدن لعلم فساد تصوره .

وقوله عليه السلام : فليس شيء أقرب اليه من شيء ، اراد نفي الاختلاف الوضعي بين الاشيـا بـالـنسبة اليه تعالى ، لانه تعالى حيث لم يكن مكانيا ، فلا يكون لاحد بالنسبة اليـه وضع او قرب او بعد ، فبهذا المعنى يقال : ان نسبته اليها نسبة واحدة ، اي ليست له اليها نسبـة وضعية ، سواء كانت واحدة كنسبة مركزة الدائرة الى اجزائها وقسيها اولم يكن .

واما قـولـه عـلـيه السلام : لم يبعد منه بعيد ولم يقرب منه قريب ، فيحتمل ان يكون المراد مـنـه ان الـذي بـعيد كالشياطين والكفار وسائر المبعدين ، والذي منه قريب كالانبياءِ والاخـيـار وسـائـر المـقـر بين ، فـلـيس هذا التفاوت والاختلاف من قبله بل من جهة تفاوت نـفـوسـهـم في ذواتها وكذا من كان بعيداً اولّا لكفره وعصيانه ثم صار قريبا لايمانه وعرفانه ، فهذا الاختلاف في القرب والبعد لا يقتضي تفاوتا في ذاته .

واما الـنكتة في ايراد لفظه «على كل شيء» في الحديث الاوّل «ومن كلّ شيء» في الـثـاني «وفي كـل شـيء» في الـثـالث فنقول : امّا الاول فلموافقة قوله تعالى : الرحمن على الـعـرش اسـتـوى بـتـضمين معنى الاستيلاءِ ، وامّا الثاني فلموافقة قولـه : ونحن اقرب اليه من حـبـل الـوريـد[1] بـتـضمين معنى البعدية ونحوها ، واما الثالث فلموافقة قولـه : وهو الذي في الـسماءِ الـه وفي الأرض اله[2] بتضمين معنى الدخول في القوام . وسيأتي قوله عليه السلام : من زعم ان الله من شيء او في شيء او على شيء فقد كفر .

الحديث العاشر
وهو الحادي والثلا ثون وثلاث مائة

وعـنـه عـن محـمـد بـن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن الـنضر بـن سـو يد عن عاصم بن حميد عن ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال: من زعم انّ الله مـن شـيء أو في شـيء أو على شـيء فـقـد كـفـر قلت : فسّر لي قال : اعني بالحواية من

١ــ ق ١٦ .
٢ــ الزخرف ٨٤ .

الشيء له أو بامساك له او من شيء سبقه وفي رواية اخرى من زعم ان الله من شيء فقد جعله[1] محدثا ومن زعم انه في شيء فقد جعله محصورا ومن زعم انه على شيء فقد جعله محمولاً».

الشرح

يعني ان اطلاق شيء من هذه الالفاظ بالمعنى الذي هو متعارف اهل اللغة عليه تعالى مستلزم لاعتقاد التجسيم في حقّه تعالى وذلك الاعتقاد كفر، فمن زعم ان احد هذه المعاني صادق في حقّه فقد كفر، ثم فسر الالفاظ على ترتيب اللّف.

فقوله عليه السلام : اعني بالحواية من الشيء تفسير لمعنى في شيء، لان كلّ ما هو في شيء فيحويه ذلك الشيء.

وقوله عليه السلام: او بامساك له، تفسير لمعنى على شيء، لان كل ما هو على شيء ممسك له.

وقوله عليه السلام : او من شيء سبقه، تفسير لمعنى من شيء، لان ما كان من شيء فذلك الشيء مبدئه وسابق عليه، ولذلك قال في الرواية الاخيرة: من زعم ان الله من شيء فقد جعله محدثا، لان معنى المحدث هو الموجود بسبب شيء سابق عليه بالوجود وقال: ومن زعم انه في شيء فقد جعله محصوراً، اي محويا فيلزمه الحواية من ذلك الشيء وقال: ومن زعم انّه على شيء فقد جعله محمولا، فاذن له حامل يمسكه.

الحديث الحادي عشر
وهو الثاني والثلاثون وثلاث مائة
في قوله تعالى: وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله[2]

«علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن الحكم قال: قال أبوشاكر الديصاني: ان في القرآن آية هي قولنا قلت ما هي؟ قال: وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله فلم ادر بما أجيبه فحججت فخبرت ابا عبدالله عليه السلام قال: هذا كلام زنديق خبيث اذا رجعت اليه فقل له: ما اسمك بالكوفة؟ فانه يقول فلان فقل له: ما اسمك

١ـــ لعله ينظر الى قولهم: كل حادث مسبوق بالمادة والمدة بل الظاهر منه هذا (نوري).
٢ـــ الزخرف ٨٤.

بـالـبـصرة؟ فانه يقول فلان فقل له: كذلك الله ربنا في السماء اله وفي الارض اله وفي البحار اله وفي القفار اله وفي كل مكان اله قال: فقدمت فاتيت أبا شاكر فاخبرته فقال: هذه نقلت من الحجاز».

الشرح

قـولـه: هـي قـولنا، اي دال على قولنا بان فاعل الاشياء هو الطبيعة الجسمانية، لان الطبيعة او الطباع إله الطباعية، والرجل كأنّه كان منهم وجعل الآية على قوله وبها احتج على الهشام فغلب عليه واسكته لقوله: فلم ادر بما اجيبه فحججت، اي صرت محجوجا مغلوباً.

واعـلـم ان الظرف لا يتعلّق بالاسم الجامد العَلَمي، ولهذا استدل بقوله تعالى: وهو الله في الـسـموات، على انّ اسـم «الله» مـشـتـق غير جـامـد وحينئذ كان المتعلق بالسماءِ أو الارض المعنى الـنـسبي الاضـافي كـالمـعـبودية ونحوها فيكون معنى الآية: وهو الذي في السماءِ مـعـبـود وفي الارض معبود اَو ما يجري مجراه، لكنه عليه السلام الزمه بما هو اوضح واقرب الى فهمه، و باقي الفاظ الحديث واضح.

باب العرش والكرسي

وهو الباب التاسع عشر من كتاب التوحيد وفيه سبعة احاديث:

الحديث الاول

وهو الثالث والثلا ثون وثلاث مائة

«عـدة مـن أصـحـابنا عن احمد بن محمد البرقي رفعه قال: سأل الجاثليق أمير المؤمنين عـلـيـه الـسـلام فـقـال: أخـبـرني عن الله عزّ وجلّ يحمل العرش أم العرش يحمله؟ فقال أمير المـؤمـنين عليه السلام: الله عزّ وجلّ حامل العرش والسموات والارض وما فيها و بينهما وذلك قـولـه الله عـزّ وجـلّ: «ان الله يمـسـك السموات والارض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحـد مـن بـعـده إنه كان حليماً غفوراً»[١] قال فأخبرني عن قوله: «ويحمل عرش ربك فوقهم يـومـئـذٍ ثمانية»[٢] فكيف قال ذاك[٣] وقلت: انه يحمل العرش والسموات والارض فقال أمير

١ــ فاطر ٤١.
٢ــ الحاقة ١٧.
٣ــ ذلك (الكافي).

المؤمنين عليه السلام: إن العرش خلقه الله تعالى من أنوار أربعة : نور أحمر منه احمرت الحمرة ونور اخضر منه اخضرت الخضرة ونور اصفر منه اصفرت الصفرة ونور ابيض منه [ابيض البياض وهو العلم الذي حمله الله الحملة وذلك نور من عظمته فبعظمته ونوره أبصر قلوب المؤمنين و بعظمته ونوره عاداه الجاهلون و بعظمته ونوره ابتغى من في السماءِ[١] والارض من جميع خلائقه اليه الوسيلة بالاعمال المختلفة والاديان المشبهة[٢] فكل محمول يحمله الله بنوره وعظمته وقدرته ولا يستطيع[٣] لنفسه ضراً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً ، فكل شيء محمول والله تبارك وتعالى الممسك لهما أن تزولا والمحيط بهما من كل شيء[٤] وهو حيوة كل شيء ونور كل شيء سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً .

قال: له فأخبرني عن الله عزّ وجلّ أين هو؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام : هو ههنا وههنا وفوق وتحت ومحيط بنا ومعنا وهو قوله «ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلّا هو معهم أينما كانوا»[٥] فالكرسي محيط بالسموات والارض وما بينهما وما تحت الثرى وإن تجهر بالقول فأنه يعلم السرّ وأخفى[٦] وذلك قوله تعالى: «وسع كرسيه السموات والارض ولايؤوده حفظهما وهو العلي العظيم» [٧] .

فالذين يحملون العرش هم العلماء الذين حملهم الله علمه وليس يخرج عن هذه الاربعة شيء خلق الله في ملكه وملكوته وهو ملكوت الذي أراه الله أصفياءه[٨] وأراه خليله عليه السلام فقال : «وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين»[٩] وكيف يحمل حملة العرش الله وبحياته حييت قلوبهم و بنوره اهتدوا الى معرفته».

---

١ ـ السماوات (الكافي) .

٢ ـ المشتبهة (الكافي) .

٣ ـ لايستطيع (الكافي) .

٤ ـ من شيء (الكافي) .

٥ ـ المجادلة ٧ .

٦ ـ طه ٩ .

٧ ـ البقرة ٢٥٥ .

٨ ـ في ملكوته الذي اراه الله اصفيائه واراه خليله (الكافي) .

٩ ـ الانعام ٧٥ .

الشرح

هذا الحديث مشتمل على مطالب شريفة حِكمية ومسائل لطيفة الهية تستفاد منه بعضها تصريحا و بعضها تلميحاً وهي عشرة مطالب :

الاول انّه تعالى حامل كل شيء، وهو انّه لما سأله عليه السلام جاثليقا[١] انه تعالى يحمل العرش ام العرش يحمله؟ قال عليه السلام في جوابه : الله عزّ وجلّ حامل العرش والسموات والارض وما فيها وما بينها، واحتج عليه بقوله تعالى : ان الله يمسك السموات والارض... الآية.

و بيان ذلك : ان حامل كلّ شيء ما يقوم به ذلك الشيء سواء كان بواسطة او بغير واسطة، والقيام بالواسطة هو ان يكون الشيء قائماً بشيء قائم باخر، والقائم بالقائم بالشيء قائم بذلك الشيء، ولابد ان ينتهي الامر الى ما يقوم بنفسه لا بغيره والا يلزم التسلسل وهو محال. وايضا يلزم من رفع الانتهاءِ الى امر يقوم بنفسه رفع القيام مطلقا، لانّ قيام الشيء[٢] بشيء فرع قيامه في نفسه، فاذا لم يكن هناك الّا ما يقوم بغيره وهو الطرف، فمن اين تحققت الاوساط؟

وتوضيح ذلك : انا نقول : اذا كان قائم اخيرٍ لا يقوم به شيء وفرضنا الذي يقوم به هذا القائم قائما بثالث، فهناك وسط موصوف بالامرين التقوم والتقويم وله طرفان : احدهما موصوف بالتّقوّم لا غير والاخر بالتقويم لا غير.

ثم نقول : الا تصاف بذينك الامرين خاصية الوسط، سواء كان واحداً أو كثيراً، متناهياً او غير متناه، فاذا فرضنا عدم الانتهاءِ الى ما يقوم بنفسه كان ما سوى الاخير كلها موصوفاً بالامرين وكانت الجميع اوساطاً، فيلزم ان لا يوجد شيء منها، لان حكم الوسط ان يحتاج الى طرف خارج عنها، واذ لا خارج عن الكل فلا طرف ولا وسط، وايضا جميع القائمات في حكم قائم واحد في الافتقار الى من يقوم به. فيلزم كونه خارجاً عنها مع فرض دخوله فيها، هذا خلف.

ثم ان حاجة الشيء الى فاعله وموجده اكد من حاجته الى قابله وموضعه، لان نسبته الى الفاعل نسبة الوجوب ونسبته الى القابل نسبة الامكان، ولا شبهة انّ الوجوب اوثق

١ــ جاثليق ــ م ــ د .

٢ــ شيء ــ م ــ د .

من الامكان بل لا وثوق في الامكان.

ثم لا شك انّ البـاريْ فـاعـل جميـع المـمـكـنـات لاثبات توحيده ونفي الشريك في الالهيـة، فـاذن جميع المخلوقات من العرش والسموات والارض وما فيها وما بينها قائم به وهو حاملها وحافظها وممسكها كما قال تعالى: ان الله يمسك السموات والارض... الآيه، وقوله: ولا يؤده حفظهما.

المطلب الثاني

في تحقيق حوامل العرش

لما بين أمير المؤمنين عليه السلام أنه تعالى حامل العرش وما سواه، استشكله جاثليق وتـوهم ان ذلك يناقض قوله تعالى: ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية [١]، وقد علمت ان لا مـنـاقضة بين القولين لما ذكرنا ان الحمل يعم ما يكون بغير وسط او بوسط، فالله يحمل كل شيء ويحـمـل كـل حـامـل ومحـمـول، كما هـو سـبـب كـل سبب وذي سبب، وهو مسبب الاسباب من غير سبب، فاجاب عليه السلام عن ذلك بتحقيق معنى العرش وحوامله.

واعـلـم انـه روى مـرفـوعـاً عـن رسـول الله صلى الله عليه وآله في قوله تعالى: ويحمل عـرش ربـك فـوقـهـم يـومـئذ ثمانية [١] انه قال: انهم اليوم أربعة فاذا كان يوم القيامة أيدهم أربـعـة أخـرى فـيـكـونـون ثـمـانـيـة املاك، ارجلهم في تخوم[٢] الارض السابعة والعرش فوق رؤسهم مطرقون[٣] مسبحون.

وقـيـل: بـعضهم على صورة الانسان و بعضهم على صورة الاسد و بعضهم على صورة الـثـور و بعضهم على صورة النسر، وروى ثمانية املاك على صورة الاوعال[٤] ما بين اظلافها[٥] الى ركبيها[٦] مسيرة سبعين عاماً.

١ــ الحاقة ١٧.

٢ــ التخوم بالضم: الفصل بين الارضين.

٣ ــ الظاهر ان مطرقون بصيغة الافعال لا التفعيل، والمراد من الاطراق اطراق رؤسهم تحت العرش كما ورد في الاخبار عنهم عليهم السلام. (نورى)

٤ ــ الوَعِل: تيس الجبل وله قرنان قويان منحنيان كسيفين احدبين.

٥ ــ الظـلـف للبـقرة والشاة والظبي كالحافر للفرس والبغل، والخف للبعير، وقد تستعمل في غير ذلك مجازاً.

٦ ــ ركبتها ــ ط ــ ركبها ــ م ــ د.

وعن شهر بن حوشب : أربعة منهم يقولون: سبحانك اللهم وبحمدك ، لك الحمد على عفوك بعد قدرتك [١]، وأربعة يقولون: سبحانك اللهم وبحمدك ، لك الحمد على حلمك بعد علمك .

وعن الحسن:الله اعلم كم هم ، أثمانية أم ثمانية الاف ؟ وعن الضحاك : ثمانية صفوف لا يعلم عددهم الا الله .

اقول : لا منافاة بين هذه الاقوال، فان الملائكة قسم منهم ارباب انواع ، لكل منهم وحدة كلية تجمع الكثرة من الفروع والقوى التي تحته، فالثمانية: ثمانية من حيث ذوات انفسهم، وهم ثمانية الاف أو ثمانية صفوف من حيث ذوات جزيئاتهم وجنودهم، وكذا لا منافاة بين كونهم أربعة وكونهم ثمانية بما سنشير اليه من تأويل الرواية المذكورة، وكذا لا منافاة بين كونهم انواراً بسيطة و بين كونهم على صورة انسان واسد وثور ونسر، لانّ مدبّر كل نوع وصاحب كل صنم يكون على صورته، وهكذا احكم الموجودات التي في عالم المثال، والتي في عالم المثل العقلية، والصور المفارقة والانوار الالهية .

واعلم ان تأويل ما روى عن رسول الله صلى الله عليه واله هو انه لما علمت مراراً انّ الانسان عالم صغير، وسيبيّن انّه لا يخرج شيء من الاشياء عن أربعة هي من فروع هذه الاملاك ، فللانسان أربعة قوى يحمل عرش قلبه، والانسان وان كان اليوم بحسب هذه النشأة عالما صغيراً لكن اذا اكملت ذاته بالعلم والعمل يصير عالماً كبيراً أعظم من هذا العالم الكبير فينطوي فيه العالم الكبير كما في النّظم المشهور عن أمير المؤمنين عليه السلام :

وتزعم انّك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر

يعني حين الاستكمال، فاذا صار الانسان عند الاستكمال عالما عظيما ينطوي فيه هذا العالم فيتصل كل قوّة منه بمثلها من ذلك العالم وكلّ فرع باصله، و يتصل هذه الاربعة منه بتلك الاملاك الاربعة، و يوم القيامة يوم بروز الحقائق .

فهذا هو تأويل قوله صلى الله عليه وآله : فاذا كان يوم القيامة ايدهم الله باربعة آخرين فيكونون ثمانية .

بل ظهر ههنا وجه أخر في تأويل الآية اوفق بكلامه عليه السلام في هذا الحديث[٢]

---

١ ــ لعل التسبيح الاول للاربعة الاخروية، والثاني بخلافه. فافهم (نوري) .

٢ــ لمكان قوله عليه السلام : فالذين يحملون العرش الى آخر الحديث . فافهم (نوري) .

وهو: ان يكون المراد بعرش الرّب في هذه الاية القلب الانساني الّذي هو محلّ معرفة الله وحامل علمه وعند الاستكمال يصير عين المعرفة، والعلم كما رآه الحكماءِ انّ النفس الانسانية المسماة بالقلب في عرف الشريعة تصير عقلاً محضاً ونوراً صرفاً، فقوله تعالى: ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية، اي يحمله من الجانبين ثمانية املاك : أربعة منهم في الطرف الاعلى هي من جملة الانوار القاهرة القدسية والصور المفارقة الالهية وهي أرباب الاصنام العنصريّة، وأربعة أخرى بازائها من المُثُل الصورية التي ظلالها صور العناصر الاربعة في الجميع من الطّرفين العلوي والسلفي عند البعث والنّشور، لانّ السوافل ايضاً بالبعث والتجريد تصير عوالي.

ثم لكون تلك الاملاك مختلفي[1] الحقائق ذواتا وافعالاً واصناماً وصوراً، نقل انّها على صور[2] مختلفة، ولكونها مستعلية مستولية على تلك الاجرام العظيمة، شبهت بالاوعال وسميت بها تشبيها لاجرامها بالجبال، ولكونها شاملة لتلك الاجرام بالغة الى افاضتها حيث ما بلغت لازمة لها فاعلة فيها، قيل: هي ثمانية املاك، ارجلهم في تخوم الارض السابعة والعرش فوق رؤوسهم وهم مطرقون مسبّحون.

ولـمّا انقسمت الملائكة الى العلمية والعملية وكل منهم يسبّح بحمد ربه بحسب مقامه وحاله، فالاربعة العمليّون يحمدونه بالقدرة والعفو الّذي من صفات الفعل، والاربعة العلميّون يحمدونه بالعلم والحلم الذي من صفات الذات.

واعلم ان الملائكة العلمية هي التي سمّاها الاشراقيون الانوار القاهرة ومرتبتهم اعلى من مرتبة الملائكة العملية وهي التي سموها الانوار المدبرة، لان تلك عقلية وهذه نفسانية، ونسبة العقل الى النفس نسبة الوالد الى الولد ونسبة المعلم الى المتعلم والشيخ الى المريد، ومن وجه اخر: نسبة النفس الى العقل نسبة النقص الى الكمال ونسبة القوة الى الفعل والبذر الى الثمرة والحركة الى الغاية والمسافر الى الوطن.

فتبين انّ النفوس لابد ان تصير في انتهاءِ الامر عقولا كما اوضحناه في كتبنا، و بذلك اثبتنا دثور الافلاك وما فيها من الكواكب وغيرها، ومن هذا يعلم وجه آخر في قوله صلى الله عليه وآله: فاذا كان يوم القيامة أيدهم بأربعة آخرين.

١ــ مختلفة ــ م ــ د.

٢ــ يقال انها على صور ــ م.

اذا تحققت هذه المقدّمات فلنرجع الى كلامه عليه السلام فقال: ان العرش خلقه الله تعالى من انوار أربعة الى قوله: منه البياض، يجب ان يعلم ان العوالم متطابقة بعضها فوق بعض في اللطافة وانّها أربعة عوالم: عالم الاجرام والطبائع وفوقه عالم النفوس الحيوانية وهي المدبرة الجزئية وفوقه عالم النفوس المدبرة الكلية وفوقه عالم العقول المحضة، وما من نوع من الانواع المتحصلة الجسمانية الّا وله طبع محرك وفوقه نفس حسّاسة وفوقها نفس مدبرة وفوقها عقل، وما من عقل من العقول القاهرة التي هي ارباب الانواع الّا وتحته نفس مدبرة كلّية وتحتها أخرى مدبرة جزئية وتحتها طبيعة جرميّة.

وهذا مما حقّق في موضعه بالبرهان ونصّ عليه معلم الفلاسفة في كتابه المسمّى باثولوجيا في اللّغة اليونانية ترجمته معرفة الربوبية، فما من صورة وفرع في عالم الشهادة الّا وله اصل اصول وغيب غيوب في العالم الرّبوبي والّا لكان كظل بلا شخص وكسراب زائل وخيال باطل، وما من نور عقلي وروح امري في عالم الملكوت الا على الآوله ظلّ في هذا العالم والّا لكان كاصل لا فرع له وكجواد لا جود له وكمدلول بلا دليل.

فهذه العناصر الاربعة التي تصير عند امتزاجها وتعديلها حاملة للروح النفساني منّا الذي بالتسوية والتعديل تصير مورداً للروح الالهي امثلة في الشاهد لاربعة املاك بازائها حاملة لعرش الرحمن، وذلك العرش الّذي هو مستوى الرّحمن هو أمر عقلي ونور علمي، ذاته عين العقل والعلم بالله وهذا العرش المحسوس ظلّه، وتلك الاملاك الاربعة ايضاً انوار امّا نفسانية اوعقلانية، الّا أنّها دون العقل الذي هوعرش الله بلا واسطة، فهي حملة العلم الذي هو نور من عظمة الله وهو في كل منها نور على نور.

واما اختلاف الوانها من الحمرة والخضرة والصفرة والبياض كما وصفه عليه السلام فذلك: لانّ كلّ ما يوجد في المعاليل من الذات والصفة لابدّ ان يكون في عللها الفعالة ما هو بازائه لكن هناك على وجه يليق بها، اذ نسبة المجعول الى الجاعل نسبة الظلّ الى ذي ظلّ كما مرّ.

ولهذا قال الاشراقيون: انّ الالوان العجيبة الّتي في رياش الطواو يس ظلال لصفات ونسب معنوية في المبادى النورية والارباب العقلية، فتلك الانوار الاربعة لما كانت اسبابا فعالة لهذه العناصر، فلها صفات هي اصول الصفات التي توجد لهذه العناصر، فالنور الاحمر يناسب من العناصر النّار ومن الاخلاط الاربعة الدّم ومنه احمر كل حمرة في هذه

العالم، والنور الاخضر يناسب الارض والسوداءِ ومنه اخضر كل ذي خضرة، والنّور الاصفر يناسب الهواء والصفراء ومنه اصفر كل اصفر، والنور الابيض يناسب الماءِ والبلغم ومنه ابيض كل ابيض.

قوله عليه السلام : وهو العلم الّذي حمله الله الحملة وذلك نور من عظمته، قد سبق انّ القلب الانساني الذي هو في عالم الصغير الانساني بازاء العرش وقد حمله الله حملة الاخلاط الاربعة المسواة، وهذا القلب وحواملها الاربعة ظلال وصور للقلب المعنوي له وحوامله التي يناسبها، وعلم ايضاً انه عند الكمال يصير عقلا بالفعل والعقل نور مجرّد فائض من نور الانوار، وكل نور مجرّد عالم بذاته ومعلوم لذاته فذاته علم وعقل، فيحدس من ذلك ان حقيقة العرش نور من نور عظمة الله وعظمته انّما هي بشدة نوريّته، وهو غير متناه في شدة[1].

المطلب الثالث : ان كل نفس تصير عاقلة بالفعل فلابّد ان يتنوّر ذاتها بنور عقلي فائض من الله، وهو قوله عليه السلام : فبعظمته ونوره ابصر قلوب المؤمنين، فاراد بالعظمة شدة نوريته، لانه نور الانوار، واراد بنورهِ النور العقلي الفائض منه على النفس فتصير به عقلا بالفعل بعدما كان عقلا بالقوة، واراد بقلوب المؤمنين نفوس العرفاءِ بالله وآياته و باليوم الاخر و بابصارها جعلها عقولا بالفعل، وقد كانت النفوس قبل ان تقذف في ذاتها النور العقلي الفائض منه تعالى عماة في ادراك الحقائق العقلية.

اما البرهان على ذلك فهو: ان النفس في اول الفطرة لم تكن تعلم شيئا من الاشياءِ بل كانت ساذجة قابلة لكل صفة وكمال كصحيفة خالية من النقوش والارقام، ثم تصوّرت بصور العلوم شيئاً فشيئاً واشتدت قوة ابصاره للحقائق قليلا قليلا الى ان صارت حصلت فيها ملكة ادراك المعقولات فصارت عقلا بالفعل فخرجت من القوة الى الفعل، وكلّما خرج من قوة الى فعل فلابد من مخرج غير ذاته من القوة الى الفعل لما مر من دلائل كون المحرك غير المتحرك ، ولو كفى ذات الشيء في صيرورته عالما كاملا لم يكن جاهلا ناقصا قط فنقول: ذلك المخرج ان لم يكن عقلاً بالذات فيحتاج في كونه عقلا الى مخرج آخر وهلم جراً، ولبطلان التسلسل لابد ان ينتهي الى ما هو عقل محض وكل ما هو عقل محض هو نور من نور عظمته تعالى وهذا هو المطلوب.

١ـ الشدة ـ م.

اعلم انه ثبت في قواعد الاشراقيين ان البارئ تعالى والعقول والنفوس كلها انوار وانما التفاوت بين الانوار بالشدة والضعف والكمال والنقص في نفس النورية لا غير وهو تفاوت عظيم جداً.

المطلب الرابع:ان معاداة الجاهلين لله تعالى واوليائه انما هي بسبب نور العلم وهو قوله عليه السلام: و بعظمته ونوره عاداه الجاهلون.

و بيان ذلك: ان نفوس الجهال وان كانت في أول الفطرة قابلة لنور العلم وظلمة الجهل لكنها بمزاولة الاعمال السيئة والافعال الشهوية والغضبية صارت كالبهائم والسباع مظلمة الذوات ورسخت فيها الجهالات والاخلاق الحيوانية والدواعي السبعية، ولا شك ان الضدين بينهما غاية الخلاف، فبالضرورة صارت الجهال بظلمات جهالاتهم اعداءِ لاولياء الله بانوار علومهم، ومن عادى وليا من اولياء الله فقد عاداه لان نورهم من نور عظمته تعالى، فثبت ان معاداة الجاهلين لله تعالى بسبب عظمته ونوره.

المطلب الخامس:ان كل من يتقرب اليه تعالى بشيء من الاعمال والافعال والعلوم والاحوال فليس ذلك الا بوسيلة النور العقلي وهو قوله عليه السلام: و بعظمته ونوره ابتغى من في السماء والارض من جميع خلائقه اليه الوسيلة بالاعمال المختلفة والاديان المشتبهة.

بيان ذلك:ان الموجودات كلها بحركاتها واعمالها طالبة للكمال ومتشوقة الى غايتها ومبدئها الفعال، وقد ثبت ان السبب الغائي هو بعينه ذات السبب الفاعلي، فهو تعالى بنور عظمته يفعل الموجودات على ترتيبها النزولي الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى المادة الارضية التي هي اخس الذوات وهي نهاية تدبير الامر، ثم يترق بالموجودات من الادنى الى الاعلى ومن الحسيات الى العقليات بالتصفية ومن الارضيات الى السماو يات بالتصفية والتكميل والتجريد والتنوير الى ان يبلغ الى غاية مآلها من القرب بنور عظمته كما اشير اليه بقوله تعالى: يدبر الامر من السماءِ الى الارض ثم يعرج اليه[1].

قال ابوعلي بن سيناءِ في بعض رسائله: ان القشور الكثيفة وان كانت خسيسة فليست باشد خساسة من العدم البحت، واعادة ترتيب الحدوث من الحسيات الى العقليات ليست باصعب على ذي الخلق والامر من ابتدائه بالسوق من العقليات الى الحسيات، وليس القشر المتكاثف وان تناهى في الاظلام بممتنع عن قبول الا ثر عن الجوهر اللطيف.

١ــ السجدة ٥

ثم قال في جواب السائل : فعلى اي سبيل يتصور ترتيب الاعادة ؟ انه على عكس ما وضع من الترتيب في البداية ، واعني به ان الترتيب في البداية كان من خاصية حدوث الاوضع من الاشرف الى أن يتناهى الامر الى تحصيل القشور الظاهرة بانفسها العاجزة عن احداث غيرها ، وترتيب الاعادة من خاصية توليد الاشرف من الاوضع الى أن يتناهى الامر الى تحصيل اللباب المحض الذي هو أول الموجودات .

المطلب السادس : ان كل ما يحمل شيئاً ويحفظه فانما يحمله ويحفظه بقوة الله ونور عظمته لا بقوة نفسه وذلك قوله عليه السلام : فكل محمول يحمله الله بنوره وعظمته وقدرته لا يستطيع لنفسه نفعاً ولا ضراً ولا موتاً ولا حيوة ولا نشوراً .

اعلم اولا انك لو نظرت الى الاشياءِ التي في هذا العالم من الاجسام الطبيعية وجدت ان حافظها وحاملها ومحركها الى احيازها الطبيعية ليس الا ضرب من النور، أما الحركات كلها فسببها الاول الاعلى نوري ، أما نور مجرد مدبر كما للاجرام العلوية والانسان وغيره من الحيوانات ، وأما نور حسّي وهو الاشعة الكوكبية الموجبة للحرارة المحرّكة لما عندنا ، كما يشاهد من الابخرة والادخنة المرتفعة بتسخين الشعاع وتصعيده ايّاها الى فوق ، حتى ان حركة الحجر الى السفل ليست بمجرد طبعه والا لكان متحركاً دائما بل ينتهي الى قسر وقاسر، والقاسر أما ان ينتهي الى نور مدبر كالحجر الّذي يرميه انسان الى فوق أو أمر ما معلل بحرارة توجبه ، وكذا نزول الامطار والثلوج ونحوها معلّل بحرارة توجبه انعكاس الاشعة الكوكبية الموجبة لحدوث البخار وصعودها فتنتهي الحركات كلها الى النّور، كما في الحركة الارادية أو الى حركة معللة بنور مجرّد أو عارض كما في غيرها ، وامّا الاجرام فلكية كانت او عنصرية فحاملها ومحركها وحافظها على التفرق والانفصام ينتهي الى نور عقلي .

امّا الافلاك والكواكب فقد بين ان لكلّ منها[1] نوراً مدبّراً نفسانياً يحركه بالتشوق الى مبدئه ، ونوراً آخر عقليّاً يحركه بالتشوق كما يحرك المعشوق العاشق .

وامّا الحيوانات ناطقها وصامتها فلكل منها نفس هي حامل بدنه ومحرّكه ، وقد علمت ان النفس لا تقدر على ايجاد جسمها وانّها غير مستقلة في الوجود والايجاد ، فموجدها ومكملها شيء أشرف منه ، وذلك لا يمكن ان يكون نفس اخرى بمثل ما ذكرنا من العجز، فحيث لا تقدر على ايجاد جسمها ولا غيره من الاجسام فبان لا تقدر على ايجاد نفس أخرى

---

١ ــ منهما ــ م ــ ط .

كانت احرى، فالنفوس كلها مفتقرة في الوجود الى نور عقلي مفارق بالكليّة عن التعلق بغير مبدعه سواء كان واحداً أو كثيراً، فلكلّ نفس نور عقلي حامل لها بالذات ولجرمها بواسطتها، والاجرام الغير الحيوانية كالارض والجبال ونحوهما فحاملها ومحرّكها طبائعها التي صور موادها.

وقد بيّن في موضعه : انّ الصورة لا تقوّم المادة الا بجوهر عقلي هو حافظ نوعها ومدبّر اشخاصها تدبيراً كليّاً عقليّاً، فذلك النور المفارق هو الحامل لمجموع المادة والصورة لصدور كلّ منهما عنه بتوسط الاخرى، كما بيّن في كيفية التلازم بينهما.

فاذن قد ثبت وتبين ان جميع الاجرام وطبائعها ونفوسها محمولة على انوار قاهرة عقلية وهي حاملها وحافظها وممسكها، وتلك الانوار كلّها لابد من انتهائها لكثرتها الى نور واحد هو نور عظمة الله وهو القاهر عليها من فوقها، وقاهريتها على ما دونها ظلّ واثر من قاهريته تعالى.

فظهر انه تعالى حامل كل شيء وممسكه وحافظه بنور عظمته، فهو حامل العرش والكرسي والسموات والارض وغيرها باجرامها وطبائعها ونفوسها وعقولها، وكل شيء محمول له ومتعلق به وليس لشيء حول ولا قوّة ولا قدرة واستطاعة في شيء من الضّر والنفع والموت والحيوة الّا بقوته تعالى و نور عظمته، وهو حيوة كلّ حيّ ونور كل ظل وفيء، بل حيوة الحيوانات ونور الانوار وعقل العقول، سبحانه وتعالى عما يصفه الجاهلون علواً كبيراً.

المطلب السابع : في انه تعالى مع غاية تجرده واحديته لا يخلو عنه مكان من الامكنة فهو في كلّ مكان وليس في مكان، ولا تناقض في القولين، لان هذا النفي والا ثبات من وجهين، الا ترى انّ كون النفس في البدن ليس ككون الماء في الكوز؟

فلو قال احد : النفس في البدن وليست في البدن ليس في قوله هذا تناقض؟

وذلك قوله عليه السلام في جواب جاثليق حيث قال له : فاخبرني عن الله عزّ وجل اين هو؟ فقال : هو ههنا وههنا وفوق وتحت ومحيط بنا ومعنا، واحتج عليه السلام بقوله تعالى : ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم... الآية، وقد سبق تحقيق معنى الآية بما لا يوجب تكثراً ولا تجسماً أو تشبهاً.

المطلب الثامن : في احاطة علمه تعالى بجميع الموجودات الكلّية والجزئية وذلك قوله عليه السلام : فالكرسي محيط بالسّموات والارض ومابينهما وما تحت الثرى الى قوله : وهو العلي العظيم.

يقال : وسع فلان الشيء، اذا احتمله واطاقه وامكنه القيام، قال النبي صلى الله عليه وآله : لو كان موسى حيّا ما وسعه الّا اتباعي ، اي لم يحتمل غير ذلك ، وامّا الكرسي التركب والتلبد ومنه الكرس بالكسر للابوال والابعار يتلبد بعضها على بعض، والكراسة لتركب[1] بعض اوراقها على بعض، والكرسي لما يجلس عليه لتركّب خشباته.

وللمفسرين في معناه اقوال : فعن الحسن : انه جسم عظيم يسع السموات والارض، وهو نفس العرش، لان السرير قد يوصف بانه عرش و بأنه كرسي لان كلاً منهما يصح التمكن عليه، وقيل : انه دون العرش وفوق السماءِ السابعة، وعن السدى : انه تحت الارض، وعن سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال : الكرسي موضع القدمين.

و ينبغي ان يحمل هذه الرواية ــ وان صحت ــ على معنى لا يفضي الى التشبيه.

وههنا اسرار لا يحتمل الاسماع ذكرها وتكل الافهام عن دركها.

ونقل عن ابن عباس ومجاهد : ان المراد من الكرسي العلم، فمعنى الآية : وسع علمه السموات والارض.

وروى صاحب مجمع البيان أبوعلي الطبرسي رحمه الله هذا القول مرفوعاً عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام قال : وذلك لان موضع العالم الكرسي ، فسميت صفة الشيء باسم مكانه على سبيل المجاز، او لانّ العلم هو الامر المعتمد عليه والكرسي هو الشيء الذي يعتمد عليه، فجهة الوحدة بينهما في المشابهة هي الاعتماد، فاطلق الكرسي على العلم تسمية للشيء باسم ما يشابهه، ومنه يقال للعلماءِ الكراسي كما يقال لهم اوتاد الارض، وقال بعضهم : المراد من الكرسي السلطان والقدرة تسمية للشيء باسم محله ومكانه فيكون المعنى : احاطت قدرته السموات والارض، وهو معتمد كثير من المفسرين، وقالوا : الالهية لا تحصل الا بالقدرة والايجاد، وقيل : المراد منه الملك بضم الميم فيكون المعنى : وسع ملكه السموات والارض، والعرب يسمي المُلك بالكرسي لان المَلِك يجلس على الكرسي ، فسمّى الملك باسم مكان الملك ، وقيل : المراد تصوير عظمة الله وكبريائه ولا كرسي ولا قعود ولا قاعد بمثل ما قال في معنى العرش، واختاره جمع من المفسرين.

فهذه جملة من أقوال المفسرين وستسمع منا كلاماً يشير الى منهج الراسخين في العلم الناظرين بالعينين اليمنى واليسرى الجامعين بين الجانبين التنزيه والتشبيه الحاوين للطرفين

١ــ لتراكب «مجمع».

الظاهر والباطن والتفسير والتأويل.

ومن نظر في اقاويل هؤلاءِ المفسرين ومن يحذو حذوهم لم يجدهم الا بين مسرف في رفع الظواهر كالقفال وكثير من المعتزلة حيث انتهى أمرهم الى اخراج الظواهر في الخطابات القرآنية التي يخاطب بها كافة الناس عن معانيها العرفية كالقبر والبعث والصراط والميزان والحساب ومناظرات اهل الجنة والنار كقولهم : افيضوا علينا من الماءِ[1]، وزعموا ان ذلك لسان الحال، و بين غال في حسم باب العقل والتأويل كالحنابلة اتباع احمد بن حنبل حتى منعوا تأويل قول «كن» وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يتعلق بها السماع الظاهري يوجد من الله في كل لحظة بعدد كل مكوّن.

ومن العلماءِ من اخذ في الاعتذار عنه : ان غرضه في المنع عن التأويل رعاية اصلاح الخلق لئلا يقعوا في الرخص عند فتح باب التأويل والخروج عن الضبط وتجاوز الناس عن حد الاقتصاد.

وقال الغزالي : لا بأس بهذا الزجر وتشهد له سيرة السلف، لانهم كانوا يقولون : اقروها[2] كما جاءت حتى قال مالك لما سئل عن الاستواءِ : الاستواءِ معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسئوال عنه بدعة.

وذهب طائفة الى التذبذب والتردد بين الامرين ففتحوا باب التأويل في المبدأ وسدوه في المعاد واولوا في كل ما يتعلق بصفات الله من الرحمة والعلو والعظمة وغيرها وتركوا ما يتعلق بالاخرة على ظواهرها ومنعوا التأويل فيها وهم الاشعرية اصحاب ابي الحسن الاشعري، وزعموا ان هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد، وليس هذا باقتصاد بل هو طبع مزج بين برودة جمود الحنابلة وحرارة انحلال المأولة، وحد الاقتصاد الحقيقي دقيق غامض لا يطلع عليه الا الراسخون في العلم المدركون حقائق الامور بنور البصيرة لا باستماع[3] الحديثي ولا بالفكر البحثي.

اقول : كما ان اقتصاد الفلك في طرفي التضاد ليس كاقتصاد الماء الفاتر والممتزج بين طرفي الحرارة والبرودة، كذلك اقتصاد الراسخين في العلم ليس كاقتصاد الاشاعرة، لانه

١ــ الاعراف ٥٠.

٢ــ اقرؤها ــ م.

٣ــ بالسماع ــ م ــ د.

ممتزج من التأويل في البعض والتشبيه في البعض، بل اقتصادهم كاقتصاد الفلك أرفع من القسمين واعلى من جنس الطرفين.

ثم لا يخفى على اولى النهي ومن له تفقه في الغرض، المقصود من الارسال والانزال انّ مسلك الظاهريّين الراكنين الى ابقاءِ صور الفاظ الكتاب واوائل مفهوماتها اشبه من طريق المأولين في صون عقائد المسلمين المكلفين بالطّاعة والانقياد البدني لنيل السلامة والنجاة في النشأتين، لا بالخوض في بحر هلك فيه الاكثرون.

وذلك لان ما فهمه الظاهريون من اوائل المفهومات هي قوالب الحقائق التي هي مراد الله ومراد رسوله صلى الله عليه وآله، وليس ما حصل للراسخين في العلم من اسرار القرآن واغواره مناقضاً لظاهر التفسير بل هو استكمال له ووصول الى لبابه من قشره والى روحه من قالبه، كما ستعلم ممّا يظهر لك من حمل الكرسي على العلم كما حمله أمير المؤمنين عليه السلام، فهذا هو المراد بعلم التأويل لا ما يناقض الظاهر كما ارتكبه القفّال والزمخشري وغيرهما من قولهم لا كرسي ولاعرش ولا قعود ولا استواء[1]، بل المراد تصوير وتخييل للعظمة والكبرياء، والمراد مجرّد القدرة والسلطان اوالعلم، لأنّ هذه كلها مجازات بعيدة لا يصار اليها الا من جهة نقل صريح عن النبي أو الائمة عليه وعليهم السلام، ثم ضابط للمجازفات والظنون والاوهام.

فلابد للمفسر ان لا يعول الّا على نقل صريح أو على مكاشفة تامة أو وارد قلبي لا يمكن ردّه وتكذيبه، والا فسيلعب به الشكوك كما لعبت بقوم تراهم أو ترى أثارهم في هذه القرون أو في القرون الخالية، وشر القرون ما طوى فيه طريق الرياضة والمكاشفة وانحسم باب التصفية والتجريد وانسد طريق السير الى الملكوت الاعلى كما هو طريق المخلصين الموحدين، المعرضين عن الدنيا واهلها، المتعرّضين لنفحات الله في ايام دهرهم، المنتظرين لنزول رحمته على سرهم، فهم من اهل القرآن خاصة الواقفين على اسراره واغواره دون غيرهم سواء كان من الظاهريين المشبهين أو من الباطنيين المنزهين.

واما الّذي وعدناك من الكلام المشير الى مسلك العلماءِ الراسخين فها أنا أذكر لمعة منه، لاني اراك عاجزاً عن دركه وفهم سره وحقيقته، فانّه نبأ عظيم وانتم عنه معرضون وهي : انه ما خلق الله من شيء في عالم الصورة الّا وله نظير في عالم المعنى، وما خلق الله

١ـــ لا كرسي ولا قعود ولا عرش ولا استواء ـــ م ـــ د.

شيئاً في عالم المعنى والملكوت الاّ وله صورة في هذا العالم وله حقيقة في عالم الحق وهوغيب الغيوب، اذ العوالم متطابقة كما ذكر من قبل: انّ الادنى مثال وظلّ للاعلى والاعلى روح وحقيقة للادنى، وهكذا الى حقيقة الحقائق، فكل ما في عالم الدّنيا امثلة وقوالب لما في عالم الاخرة[1]، وكلّما في عالم الاخرة على درجاتها مثل واشباح للحقائق العقلية والصور المفارقة وهي مظاهر لاسماءِ الله تعالى.

ثم ما خلق شيء في العالمين الاّ وله مثال ونموذج في عالم الانسان، فلنكتف من بيان حقيقة العرش وحقيقة الكرسي بمثالهما في الانسان.

فاعلم انّ مثال العرش في ظاهر الانسان قلبه الصنوبري الشكل المخروطي الهيكل وفي باطنه روحه النفساني وفي باطن باطنه نفسه الناطقة، اذ هي محل استواءِ الروح الاضافي الامري الّذي هو جوهر قدسيّ وسِرّ الهي بخلافة[2] الله في هذا العالم الصغير، ومثال الكرسي في الظاهر صدره وفي الباطن روحه الطبيعي الذي هو مستوى نفسه الحيوانية التي وسعت سمٰوات القوى الطبيعية السبعة الغاذية والنامية والمولدة والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة، كما وسع الصدر مواضع تلك القوى وارواحها المنتشرة في الاعصاب والرّباطات وغيرها.

ثم العجب كل العجب انّ صورة العرش مع عظمته بالنّسبة الى سعة قلب المؤمن كحلقة ملقاة في فلاة بين السماءِ والارض. وقد ورد في الحديث الالهي: لا يسعني ارضي ولا سمائي وانّما يسعني قلب عبدى المؤمن، وقال أبويزيد البسطامي: لو انّ العرش وما حواه وقع في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما احسّ به.

فاذا علمت هذا المثال وتحققت به على هذا المنوال فاجعله دستوراً لك في تحقيق الاقوال وميزاناً يوزن به جميع الامثال الواردة في القرآن والاحاديث، فاذا بلغك عن رسول الله صلى الله عليه وآله: انّ للمؤمن في قبره روضة خضراء و يرحب له قبره سبعين ذراعاً و يضيء حتى يكون كالقمر ليلة البدر، أوسمعت في الحديث عنه صلى الله عليه وآله في عذاب الكافر في قبره: يسلط عليه تسعة وتسعون تنيناً لكل تنين تسعة رؤوس ينهشونه و يلحسونه الى يوم يبعثون، فلا تتوقف في الايمان به صريحا من غير تأويل ولا تحمله على المجاز

١ــ اي: العالم المثالي.

٢ــ وخليفة الله ــ النسخة البدل.

والاستعارة، بل كن احد رجلين:

إما المؤمن بظاهر ما ورد في الكتاب والسّنة من غير تصَرّف وتأويل، أو العارف الراسخ في تحقيق الحقائق والمعاني مع ابقاءِ الظواهر والمباني، فانّ مقتضى الدّين والديانة ان لا يؤل المسلم شيئاً من الاعيان التي نطق بها القرآن والحديث الّا بصورتها وهيئتها التي جائت، فاذا كوشف بمعنى خاص أو أشارة وتحقيق، قرّر ذلك المعنى من غير أن يبطل صور الاعيان، لان ذلك من شرائط المكاشفة.

واذا تقررت هذه المقدّمات فلنرجع الى المطلوب فنقول: اعلم اوّلاً انّ لعلمه تعالى بالاشياءِ مراتب:

احداها مرتبة العناية الاولى وهو العلم البسيط الاجمالي الّذي لا اجمال فوقه لانّه عين ذاته.

وثانيتها مرتبة القضاءِ الالهي وهو عبارة عن ثبوت صور الموجودات في العالم العقلي و يقال له عقل الكلّ وقلم الحق.

وثالثتها القدر الرباني ولوح القضاءِ وهو عبارة عن حصول صور الموجودات مفصلة في العالم النفسي و يقال له نفس الكل.

ورابعتها كتاب المحو والاثبات وهو عبارة عن ارتسام الصور الجزئية المتبدلة في الالواح القدرية كالسّموات السبع بل نفوسها المنطبعة.

وحينئذ نقول: العرش لبساطته صورة العقل الكلّي والروح الاعظم الذي هو محل القضاءِ، والكرسي صورة النفس الكلية هي[1] محل القدر ولوح القضاءِ، ولكل من العرش والكرسي حوامل أربعة هي ملكوته و باطنه، اذ ما من نوع جسماني الّا وله طبع وحسّ وخيال وعقل هي حوامله ومقوّماته، حتى ان الارض التي هي اكثف المخلوقات لها طبع وحسّ ونفس خيالية وعقل كلّي كما بيناه في رسالة يشير[2] فيها الى معاد جميع الموجودات[3]، واشار اليه معلم الفلاسفة في اثولوجيا.

فقوله عليه السلام: فالكرسي محيط بالسموات وما بينهما وما تحت الثرى، اشارة الى

١ــ التي هي ــ م.

٢ــ نشير ــ م ــ د ــ ط.

٣ــ هي رسالة الحشر.

احـاطـة علمه تعالى التفصيلي بالاشياءِ بقرينة قوله : وان تجهر بالقول فانّه يعلم السّر واخفى[١]، يعني يعلم سر كل ما يجهر اسمه بالقول بعلمه التفصيلي القدري، و يعلم باطن سرّه الّذي هو اخفى من سرّه بعلمه الاجمالي القضائي.

وقوله عليـه السـلام : وذلـك قـولـه : وسـع كـرسـيـه السموات والارض ولا يؤده حفـظـهـما[٢]، استـدلال على انّ المـراد بـالـكـرسـي الموصوف بالسعة لما في جوفه من الافلاك والـعـنـاصر، هو باطنه وروحه الّذي هو محلّ قدره ولوح قضائه و به يعلم الكل علماً تفصيلياً، و يؤكد هذا بقوله تعالى : ولا يؤده حفظهما، اي لا يثقله ولا يتعبه، يقال : اوده كذا يؤده اوداً اذا اثـقـلـه واجهده، والتثقل والتجهد وامثالهما من لوازم القوى الجسمانية، فلو كان الكرسي الّـذي به حفظ السمٰوات والارض وامساكهما ان تزولا صورته الجسمانية وقوته الطبيعية يؤدها و يـتـعبها[٣] الحفظ والامساك على الدّوام فلم يبق حفظهما، لان القوى الجسمانية داثرة هالكة كائنة فاسدة لحظة فلحظة.

المطلب التاسع : في علوه وعظمته قوله : وهو العليّ العظيم.

قـال بـعض العلماءِ : انّ أعظم المخلوقات مهابة وجلالة : المكان والزّمان، امّا المكان فـهو الفضاءِ الّذي لا غاية له واصله من العماءِ الّـذي ما فوقه هواء وما تحته هواء، فاما الزمان فـهـو الامـتداد الخارج من قعر ظلمات عالم الازل في ظلمات عالم الابد، فكأنه نهر خرج من قـعـر جـبـل الازل ودخـل في قعر الابد فلا يعرف لانفجاره مبدأ ولا لاستقراره منزل، فالاول والاخر صفة الزّمان والظاهر والباطن صفة المكان، فالحق سبحانه وسع المكان ظاهراً و باطناً و وسـع الـزمـان اوّلاً واخراً، واذا كان المدبّر للزمان[٤] والمكان هو الله سبحانه كان منزهاً عن المكان والزّمان.

اذا عـرفـت هـذا فـنـقـول : الحق سبحانه له عرش وله كرسي، فعقد الزمان بالعرش فـقـال لـه : وكـان عـرشـه على المـاءِ[٥]، لان جـرى الـزمـان يـشـبـه جري الماءِ، وعقد المكان

---

١ ــ طه ٧.

٢ ــ البقرة ٢٥٥.

٣ــ يتبعها . النسخة البدل.

٤ ــ مدبر الزمان ــ م ــ د.

٥ ــ هود ٧.

بالكرسي لان مكانه اعلى الامكنة واوسعها والعرش لا مكان له، فالعلوصفة الكرسي، وسع كرسيه السموات والارض [1]، والعظمة صفة العرش، فقل حسبي الله لا اله الا هوعليه توكلت وهورب العرش العظيم [2]، فكمال العلووالعظمة لله تعالى لانّ مبدع الكمال ومعطيه اولى به، فرب العرش والكرسي هو احق بالعلي العظيم منهما.

لطيفة

اعلم انّه سبحانه بعدما اثبت واظهر لمخلوقاته علواً في المرتبة وعظمة في الخلقة اظهاراً لكمال القدرة والحكمة، تردى برداءِ الكبرياءِ في العز والعلى واتزر بازار العظمة في الرفعة والسناءِ، وهو اولى بالمدحة والثناءِ فقال: وهو العلي العظيم، اي له علو في الشأن والعظمة في السلطان، فمن على في الاخرة فباعلائه قد علا ومن عظم في الدّنيا فبعظمته قد عظم واستولى، فسبحان ربّي العظيم وبحمده وسبحان ربّي الاعلى وبحمده.

لطيفة اخرى

اعلم انّ علوّ الحق وعظمته صفتان اضافيتان ثابتتان له تعالى بالقياس الى اعتقاد العبد وتصوّره، واثباته لغيره عزوجل وجوداً، والاّ فليس لما سواه في جنب وجوده وجود حتى يتصف بالعلو بالقياس اليه، لكنّ الانسان يتصّور لنفسه بقوّته الوهمية وجوداً مستقلاً وبواسطة وجوده الموهوم يثبت للعالم وافراده وجوداً مستقلا يقيس اليها وجود الحق فيصفه بالعلوّ والعظمة، ثمّ بقدر ما يظهر له من قصور وجوده وضعفه وقصور الوجودات الامكانية وضعفها يزيد في نظره علو الحق وعظمته ولهذا قيل: انّ ظهور الانسان سبب خفاءِ الحق في هذا العالم، فبقدر انكساره وافتقاره يظهر وجود الحق وعلوّه وكبريائه، فقوله: وهو العلي العظيم [3]، بالنظر الى قوم لهم بقاياءِ الوجود الوهمي، وقوله: وهو الواحد [4]، بالنظر الى قوم آخرين عند ظهور السّاعة، وقوله: كل شيء هالك الا وجهه [5]، بالقياس الى الجميع بعد قيام الساعة.

١ــ البقرة ٢٥٥.

٢ــ التوبة ١٢٩.

٣ــ البقرة ٢٥٥.

٤ــ الرعد ١٦.

٥ــ قصص ٨٨.

لطيفة اخرى

اعلم ان العلوّ علوّان : علوّ مكاني وعلوّ معنوي، والاوّل ذاتي للمكان عرضي للجسم الطبيعي[1] قال تعالى في حق ادريس : ورفعناه مكاناً عليا[2] فوصف مكانه بالعلو، واعلى الامكنة مكان الكرسي ؛ والعرش لا مكان له بل هو محدّد والمكان كما انه بحركته محدّد الزّمان، فكل ما هو اقرب الى مكان الكرسي فهو اعلى في المكان ممّا هو ابعد، و يقابله مكان الارض وهو اسفل السافلين والواقع فيه طبعاً كالارض[3] تكون تحت الاجسام، فكل ما هو اقرب منها اي مكانها الطبيعي فهو اسفل مما هو ابعد، وامّا الثاني[4] فهو ذاتي للحق لانّه حقيقة الوجود وعرضي للماهيات الموجودة.

فاطلاق الموجود على الماهيات كاطلاق العالي على الاجسام، واطلاقه على الواجب تعالى كاطلاق العالي على محدد الجهات مكان الكرسي ، واطلاقه على أول المخلوقات كاطلاقه على الكرسي ، واطلاقه على ما بعد المجعول الاول كاطلاق العالي على غير الكرسي من طبقات السموات والعناصر وما فيها، وخرجت من اطلاق الوجود ماهية الهيولي الاولي، اذ لا وجود لها في ذاتها بالفعل بل بالقوة من جهة الصور، وهي الهاو ية المظلمة واسفل السافلين، كما خرجت من اطلاق العلوّ المكاني الارض ومكانها الذي هو اسفل السافلين.

وقد وصف الله هذه الامة المرحومة بالعلوّ المعنوي والمنزلة الوجودية فقال : وانتم الاعلون والله معكم[5]، اي في هذا العلوّ، لكونه منزها عن العلوّ المكاني، فيكون المراد العلوّ المعنوي الوجودي .

ووجهه : ان الانسان الكامل أعلى الموجودات، لانه قد سلك سبيل الله وخرق الحجب ووصل الى غاية القرب واحاط بالكل علماً وحالاً، فله المعية الذاتية بالنسبة الى الباري جل أسمه، فيكون فوق الكل بفوقية الحق تعالى، فقد جمع له بالعمل العلوّ المكاني ، لان مكانه الجنة وهو أعلى الامكنة ، وبحسب العلم الموجب للاحاطة بالحقائق العلوّ المعنوي .

---

١ ــ كما ان الاولية والآخرية والتقدم والتأخر ذاتي للزمان وعرض لما في الزمان (نوري) .

٢ ــ مريم ٥٧ .

٣ ــ كارض ط .

٤ ــ اي : علو المعنوي .

٥ ــ محمد ٣٥ .

فظهر ان الاول تعالى علا[1] لذاته، لان وجوده عين ذاته، والانسان الكامل علا بعلوّ الحق تعالى لا بعلوّ ذاته، ولمظنة توهم الاشتراك في العلوّ الذاتي أمر الله تعالى أشرف الممكنات وأعلى المخلوقات مخاطبا اياه بقوله: سبح اسم ربك الاعلى[2] فيحتاج العبد الاعلى والملك المقرب لمظنة الاشتراك في العلوّ ان يتأدب بآداب[3] العبودية و يسبح الله عن النقص الامكاني و يتذكر عظمة الله تعالى وعلوه في كل حين، لئلا يقع في السكر عن الشكر وفي الكفران عن الاحسان، اعجاباً بنفسه وتكبراً فيستحق الطرد والسقوط، كما وقع لابليس حيث قال تعالى: استكبرت ام كنت من العالمين[4] وقال: فما يكون لك أن تتكبر فيها فأخرج انك من الصاغرين[5] نعوذ بالله من الحور بعد الكور.

قوله عليه السلام: والذين يحملون العرش هم العلماءِ الذين حملهم الله علمه، قد سبق ان العرش الجسماني صورة العقل الكلي الذي هو القلم الاعلى وحامل علم الله وقضائه الاجمالي، وكما ان لصورة العرش الجسماني حملة أربعة هي قوائمه وأركانه فكذلك لحقيقة[6] العرش، وهي علمه تعالى، وهم العلماءِ بالله الذين هم خزان معرفته وحفظة اسراره حملهم الله عرش علمه وتحقيقه.

قوله عليه السلام: وليس يخرج عن هذه الاربعة شيء خلق الله في ملكوته، قد مضى ان لكل نوع من الانواع الاربعة أمور باطنية: طبع ونفس حساسة وأخرى متخيلة وعقل، ولها مظاهر ومواطن، وادنى مظاهرها العناصر الاربعة: فالارض مظهر الطبع والماءِ مظهر الحس والحركة والهواءِ مظهر النفس والنار مظهر العقل الفعال، واعلى منها اجناس الحيوانات الاربعة: الانسان والبهائم والسباع والطيور، واعلى منها الطبائع الاربعة الفلكية: النارية والهوائية والمائية والارضية.

اما النارية: فظهر سلطانها في ثلاثة بروج: الحمل والاسد والقوس، واما الهوائية:

١ــ علي ــ م ــ د.

٢ــ الاعلى ١.

٣ــ بادب ــ م ــ د.

٤ــ ص ٧٥.

٥ــ الاعراف ١٣.

٦ــ فلحقيقة ــ م ــ د.

فظهر حكمها في ثلاثة : الجوزاء والميزان والدلو، واما المائية فهي : السرطان والعقرب والحوت، واما الترابية : فالثور والسنبلة والجدي .

واعلى من هذه المظاهر الملائكة الاربعة أرباب هذه الاجناس الاربعة، اذ روى الاصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال : السموات والارض ومافيهما مخلوق في جوف الكرسي وله أربعة أملاك يحملونه باذن الله : ملك منهم في صورة الادميين وهي أكرم الصور على الله وهو يدعو الله و يتضرع اليه و يطلب الشفاعة والرزق لبني ادم، والملك الثاني في صورة الثور وهو سيد البهائم وهو يدعو الله و يتضرع اليه و يطلب الشفاعة والرزق للبهائم، والملك الثالث في صورة النسر وهو سيد الطيور وهو يدعو الله و يتضرع اليه و يطلب الشفاعة والرزق للطيور، والملك الرابع في صورة الاسد وهو سيد السباع وهو يدعو الله و يتضرع اليه و يطلب الشفاعة والرزق لجميع السباع .

وقال عليه السلام : ولم يكن في جميع الصور أحسن من الثور واشد انتصاباً منه حتى اتخذ الملأ من بني اسرائيل العجل وعبدوه، فخفض الملك الذي في صورة ثور رأسه استحياءً من الله ان عبدوا من دون الله شيئا يشبهه ويخاف ان ينزل به العذاب .

أقول : ان الثور حيوان ترابي طبعه البرد واليبس يناسب الارض وهو يحملها وكذا البهائم، والاسد لحرارته يناسب النار وكذا السباع لسورة غضبها، والطيور يناسب الهواءِ لخفتها والانسان يناسب الماءِ لحيوته بالعلم .

قوله عليه السلام : وهو الملكوت الذي أراه الله أصفيائه وأراه خليلهِ عليه السلام فقال : وكذلك نري ابراهيم[1]... الآية، ضمير هو راجع الى الاربعة وهو مبتداءِ وتذكيره من جهة الخبر، يعني ان هذه الامور هي ملكوت الاشياءِ وهي التي أراها الله أصفيائه واوليائه، فان السالكين الى الله تعالى بقدمي العبودية واليقين لابد لهم من المرور على هذه الانوار الباطنة، فان الله سبعين حجاباً من نور و لكن جوامعها منحصرة في هذه الاربعة، اذ لكل منها مراتب متفاوتة في اللطافة والنورية .

فللطبيعة مراتب بعضها الطف من بعض، فليست طبيعة الارض كطبيعة الماءِ ولا الهواءِ كالنار ولا طبيعة الجماد كطبيعة النبات ولا النبات كالحيوان ولا طبيعة العنصريات كطبيعة الفلكيات ولا الفلك الادنى كالفلك الاعلى، وعلى هذا القياس تفاوت أنوار النفس

١ـ الانعام ٧٥ .

والعقل والروح ، ولا يصل السالك الى حجاب من تلك الحجب الا و يظن انه قد وصل وكذلك كان الخليل عليه السلام في سلوكه الى الله .

فان المراد من هذه الاجسام المضيئة هي مراتب الانوار الملكوتية لا صورها المحسوسة ، اذ كان يرا ها في حالة الصغر و يعلمها انها ليست آلهة وهي كثيرة وليست واحدة ، والجهال يعلمون ان الكواكب ليست باله ، فكيف يخفي على مثله حتى يغتر به ؟ ولكن المراد نور من الانوار المعنو ية التي حجب الله ولا يتصور الوصول اليه تعالى الا بالوصول اليها ، واصغر النيرات السماو ية الكوكب ، فاستعير لذلك النور لفظه واعظمها الشمس و بينهما القمر ، فعبّر عن تلك المراتب الملكوتية النورية بهذه الاجرام النيرة .

فلم يزل ابراهيم عليه السلام يصل الى نور بعد نور و يتخايل اليه في اول ما يلقاه انه وصل ، ثم كان يكشف له ان ورائه امر ، فيترق اليه حتى وصل الى الحجاب الاقرب الذي لا وصول بعده قال : هذا أكبر[١] ، فلما ظهر له انه مع عظمته غير خال عن الهوى في حضيض النقص والانحطاط عن ذروة التناهي في الكمال قال : لا احب الافلين[٢] اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفاً وما أنا من المشركين[٣] ، فهذه الانوار هي التي أراها الله تعالى على التدريج حتى وصل الى المبدأ الاعلى والغاية القصوى والمنزل الاسنى وذلك قوله تعالى : وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين[٤] .

المطلب العاشر : في تنزيهه تعالى عن التعلق بشيء في وجوده . قوله عليه السلام : وكيف يحمل حملة العرش الله وبحياته حييت قلوبهم و بنوره اهتدوا الى معرفته . لما ذكر عليه السلام أولا انه سبحانه حامل كل شيء وحافظه وحيوة كل شيء ونوره وافاد : ان العرش خلقه الله من أنوار أربعة وذكر في وصفها ما ذكر ، ثم نفى عنه تعالى الاين والمكانية وكذا اَوّلَ سعة الكرسي باحاطة علمه تعالى بالجزئيات علماً تفصيلياً ، ثم رجع الى معنى حملة العرش وانهم بالحقيقة هم العلماءِ الذين حملهم الله[٥] كرّ راجعاً الى دفع توهم المشبهة وزعمهم

١ــ الانعام ٧٩ .

٢ــ الانعام ٧٧ .

٣ــ الانعام ٨٠ .

٤ــ الانعام ٧٥ .

٥ــ الله علمه ــ م .

ان الله مستقر على العرش وانه محمول حمله الملائكة، ومنشأ توهمهم في كونه محمولاً قوله تعالى: ثم استوى[١]، وقوله تعالى: ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية[٢].

قالوا: اذا كان الحق تعالى مستويا على العرش كان محمولاً عليه وكان العرش محمولا على الاملاك ومحمول المحمول على الشيء يكون محمولا على ذلك الشيء.

ووجد دفعة: انه تعالى موجد كل شيء ومفيد حيوته فكيف يحمله حملة العرش؟ فان كل مكاني محمول على شيء يحتاج في فعله وايجاده الى ذلك الشيء فان الايجاد بعد الوجود، ولهذا ثبت في العلوم الحكمية ان تأثير قوى الجسمانية بمشاركة المادة الوضعية، فلو كان تعالى محمولاً على حملة العرش لم يكن خالقاً موجداً لها، واللازم باطل فكذا الملزوم، أما بطلان اللازم: فلما ثبت من توحيده في الالهية ونفى الشريك عنه فهو خالق كل شيء، واما بيان الملازمة: فلانه لو أوجدها على ذلك التقدير يجب أن يكون حين ايجاده اياها محمولاً على حملة أيضاً، فان كانت تلك الحملة هي هذه بعينها فيلزم توقف الشيء على نفسه وان كانت غيرها ننقل الكلام الى ذلك الغير فيلزم التسلسل أو الدور، والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم وهو كونه موجداً لها على التقدير المذكور، فيكون المقدر[٣] وهو كونه تعالى محمولا محالاً، وهذا هو المطلوب.

وقوله: بحيوته حييت قلوبهم و بنوره اهتدوا الى معرفته، اشارة الى تنزيهه تعالى عن جميع انحاءِ كونه محمولاً سواءِ كانت الحملة اجساماً أو قلوباً أو عقولاً، فالاول كما يحمل الجدران السقف أو الفرس الراكب أو السرير الجالس أو الدابة الحمل أو الجسم البياض، وأما حمل القلوب فكحمل النفس الاخلاق والعلوم، يقال: اولئك حملة العلم، اي نفوسهم، واما حمل العقول فكحفظها وخزانتها للمعقولات.

فالمقصود ان ليس لله تعالى حوامل سواءِ كانت اجساماً أو قلوباً أو غيرها، لان البرهان الذي هو أعم مأخذاً من البرهان المذكور قائم بان يقال: كل ما يتعلق بشيء في وجوده يتعلق به التسلسل بمثل البيان المذكور، والله ولي التوفيق.

١ــ الاعراف ٥٤.

٢ــ الحاقة ١٧.

٣ــ المقدم ــ م ــ د.

الحديث الثاني
وهو الرابع والثلاثون وثلاث مائة

«احمد بن ادريس عن محمد بن عبدالجبار عن صفوان بن يحيى قال: سألني أبو قرة المحدث أن أدخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأستاذنته فأذن لي فدخل فسأله عن الحلال والحرام ثم قال له: أفَتقرّ أن الله محمول فقال أبو الحسن عليه السلام: كل محمول مفعول به مضاف إلى غيره محتاج والمحمول اسم نقص في اللفظ والحامل فاعل وهو في اللفظ مدحة وكذلك قول القائل فوق وتحت وأعلى وأسفل وقد قال الله: «وله الاسماء الحسنى فادعوه بها»[١] ولم يقل في كتبه: إنه المحمول بل قال: انه الحامل في البر والبحر والممسك السموات والارض أن تزولا والمحمول ما سوى الله ولم يسمع أحد آمن بالله وعظمته قط قال في دعائه يا محمول قال أبو قرة: فانه قال: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذٍ ثمانية»[٢] وقال: «الذين يحملون العرش»[٣].

فقال أبو الحسن عليه السلام: العرش ليس هو الله والعرش اسم علم وقدرةٍ وعرشٍ فيه كل شيء ثم أضاف الحمل إلى غيره خلق، من خلقه لانه استعبد خلقه بحمل عرشه وهم حملة علمه وخلقا يسبحون حول عرشه وهم يعملون بعلمه وملائكة يكتبون أعمال عباده واستعبد أهل الارض بالطواف حول بيته والله على العرش استوى كما قال: والعرش ومن يحمله ومن حول العرش والله الحامل لهم الحافظ لهم الممسك القائم على كل نفس وفوق كل شيء وعلى كل شيء ولا يقال محمولاً[٤] ولا أسفل قولاً مفرداً الا يوصل بشيء فيفسد اللفظ والمعنى قال أبو قرة: فتكذب بالرواية التي جاءت أن الله إذا غضب إنما يعرف غضبه أن الملائكة الذين يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم فيخرون سجداً فاذا ذهب الغضب خف ورجعوا إلى مواقفهم؟

فقال أبو الحسن عليه السلام: أخبرني عن الله تبارك وتعالى منذ لعن إبليس إلى

---

١ ــ الاعراف ١٨٠.

٢ ــ الحاقة ١٧.

٣ ــ المؤمن ٧.

٤ ــ محمول (الكافي).

يومك هذا هو غضبان عليه فتى رضي ؟ وهو في صفتك لم يزل غضبان عليه وعلى أوليائه وعلى أتباعه كيف تجترئ أن تصف ربك بالتغير من حال الى حال وأنه يجري عليه ما يجري على المخلوقين؟ سبحانه وتعالى لم يزل مع الزائلين ولم يتغير مع المتغيرين ولم يتبدل مع المتبدلين ومن دونه في يده وتدبيره وكلهم إليه محتاج وهو غنيٌّ عمن سواه».

الشرح

الكواهل جمع كاهل وهو الحارك اي ما بين الكتفين، يخرون سجّداً أي يسقطون ساجدين، وتجترئ من الجرأة وهي الشجاعة والتهور.

الظاهر ان ابا قرة كان رجلا ظاهرياً كالحنابلة وأكثر أصحاب الحديث لا يفهم المعاني الّا من تحت الالفاظ ولا يدرك من الالفاظ الا اوائل مدلولاتها، وقد اغتره ظاهر قوله تعالى الرحمن على العرش استوى[1] مع قوله ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ، فظن انه تعالى محمول حملته الملائكة الذين يحملون العرش.

ولما رأى عليه السلام قصور فهمه عن درك الدلائل العقلية على نفي كونه تعالى محمولا احتجّ عليه بصورة الالفاظ ومدلولاتها الاولية، تارة بان المحمول اسم مفعول فعل به فاعل فعله، وكل مفعول به فهو مضاف الى غيره الذي هو فاعله وهو محتاج الى غيره، وتارة بان المحمول لكونه اسم المفعول اسم نقص في اللفظ والحامل لكونه اسم الفاعل اسم مدحة.

وقوله عليه السلام : وكذلك قول القائل فوق وتحت وأعلى وأسفل، يعني ان مثل ذينك اللفظين في كون احدهما اسم مدح والاخر اسم نقص قول القائل فوق وتحت، فان فوق اسم مدح وتحت اسم نقص وكذلك أعلى اسم مدح وأسفل اسم نقص.

وتارةً بانه تعالى قال: ولله الاسماءِ الحسنى فادعوه بها ولم يقل في كتبه انه المحمول؛ وهذا استدلال عليه بانّ المحمول ليس من جملة اسماءِ الله الحسنى التي أمرنا بدعائه بها، ولا أيضاً مذكور في شيء من كتبه المنزلة على الناس فلا يجوز اطلاقه عليه.

وتارة بأنه قال: انّه الحامل في البر والبحر والممسك للسموات والارض ان تزولا، وهذا استدلال رابع عليه بقوله تعالى: ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البرّ والبحر[2] وبقوله: ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا[3] فإنّ الامساك أيضاً بمعنى الحمل أو ما

١ـ طه ٥.
٢ـ الاسراء ٧٠.
٣ـ فاطر ٤١.

يلزمه.

فثبت من الايتين انّه تعالى حامل كل شيء، فلا يكون محمولا لشيء، بل المحمول ما سواه.

وتارة بقوله، ولم يسمع احد آمن بالله وعظمته قط قال في دعائه: يا محمول، وهذا استدلال خامس، يعني لو جاز اطلاق المحمول عليه تعالى لسمع أو علم انّ احداً من المؤمنين العارفين بالله وعظمته قال في دعائه الذي يذكر فيه اسماءِ الله: يا محمول، حيث لم يسمع ذلك منهم قط فدل على انه ليس من جملة الاسماءِ الالهية فلا يجوز الاقرار به ـ لا توصيفا ولا تسمية ـ.

ثم لما استدل أبو قرة على كونه سبحانه محمولاً بقوله تعالى: ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية[١] وبقوله: الذين يحملون العرش [٢] أجاب عليه السلام بان لادلالة في الايتين على ذلك، لان الله سبحانه ليس عين العرش حتى يكون حامل العرش حاملاً له فيكون الله محمولا.

فان قال قائل: انه تعالى وان لم يكن عرشا لكنه مستوعلى العرش لقوله: ثم استوى على العرش[٣]، واذا كان مستو يا على العرش والملائكة يحملون العرش فيحملون من عليه فيكون الله محمولا لهم؟

فيجاب: بان الاستواءِ على العرش ليس بمعنى الجلوس والاستقرار، ولا المراد بالعرش الذي هو مستوى الرحمن هو صورة الجسم المحدد للجهات، بل المراد من الاستوى الاستيلاءِ والاقتدار والمراد من العرش العلم والقدرة، وقد علمت ان العرش اسم جامع لمراتبه الطبيعية والحيوانية والنفسية والعقلية واليه الاشارة بقوله عليه السلام: والعرش اسم علم وقدرة.

ثم اشار الى حقيقة العرش بقوله: وعرش فيه كل شيء، لما سبق انه صورة قضاءِ الله ولوحه المكتوب فيه بقلم الحق كل ما هو كائن الى يوم القيامة كما ورد في الحديث، وايضاً كونه علما لا ينافي كونه قدرة لانه بحسب كل حيثية معنى يسمى باسم، فانه من حيث

---

١ ـ الحاقة ١٧.
٢ ـ غافر ٧.
٣ـ الاعراف ٥٤.

جوهره العقلي الحافظ لصور الاشياءِ المعقولة علم، ومن حيث كونه واسطة لافاضته لصور المعلومات من الله على النفوس القابلة قلــم الذي قال له اكتب، ومن حيث جوهره النفساني المحرك للافلاك والسموات حركة شوقية قدرة، ومن حيث انتقاشه بالعلوم المفصلة لوح، ومن حيث استقرار العلم والقدرة والحيوة عليه عرش حامل، ومن حيث ان العلماءِ بالله وبما في قضائه يحملونه و يعلمون ما فيه محمول لهم وهم المراد بقوله تعالى: الــذين يحملون العرش .

قوله عليه السلام: ثم اضاف الحمل الى غيره، يعني اضاف حمل عرشه الذي هو علمه الى غيره، وذلك الغير خلق من جملة ما خلق الله استعبد بحمل عرشه، وهم حملة علمه وخزنة معرفته، كما استعبد خلقاً آخرين مرتبتهم دون مرتبة هؤلاءِ، لانهم نفوس عمالة وهذه عقول علامة، لان يسبحوا الله وهم حول عرشه وعلى طرف من علمه لقوله تعالى: ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ، فيطوفون من جهة العلاقة الشوقية التي لهم الى عرش الله حول جنابه، و يعملون بما ادركوا من علمه تعالى بالتعبد الدائم والصلوة القائمة وتطواف الاطراف . فلله در طائفة بالكعبة طائفة، وحول حريمه عاكفة .

وقوله عليه السلام: وملائكة يكتبون اعمال عباده، عطف على قوله: خلقا يسبحون حول عرشه، اي يستعبد ملائكة اخرى لكتابة الاعمال .

فاعلم كما ظهر من كلامه عليه السلام انه كما ان للانسان وهو العالم الصغير قوى ثلاث: اعلاها العقل النظري وكماله بالعلم بالله واياته، واوسطها العقل العملي والنفس الناطقة وكمالها بالعبادة والطهارة والتجريد والتقرب الى الله بالذكر والفكر والشوق والوجد والصلوة والطواف وغيرها من الاعمال النفسية والبدنية، وادناها القوة الحيوانية المباشرة للاعمال التي تؤثر في اكتساب الاخلاق والملكات للنفوس فيبقى اثرها في النفس كالكتابة في اللوح .

فكذا في العالم الكبير اصناف ثلاثة من الملائكة: اعلاهم مرتبة العقول المجردة وهم الملائكة المقربون و يعبر عنهم في الكتاب الالهي تارة بقوله تعالى: الــذين يحملون العرش وتارة بقوله: ومن عنده لا يستكبرون[1] واوسطهم النفوس المدبرة الفلكية المعبر عنهم بقوله: ومن حوله يسبحون بحمد ربهم واليهم الاشارة بقوله: وخلقا يسبحون حول عرشه، وادناهم

١ــ الانبياء ١٩.

منزلة النفوس العمالة المباشرة للتحريك المعبر عنهم بقوله تعالى: كراماً كاتبين يعلمون ما تفعلون[١].

وقول عليه السلام: واستعبد اهل الارض بالطواف حول بيته، اي كما استعبد أهل السموات بالطوفان والدَوَران حول عرشه الذي هو قلب العالم وروحه الاعظم، موضع معرفة الله و بيته المعمور، كذلك استعبد أهل الارض بالطواف حول بيته الارضي الفرشي ــ مثال بيته السماوي العرشي ــ ليكون طوافهم وسعيهم حكاية ومثالاً لطواف أهل ملكوت السموات وسعيهم حول العرش، فانه سبحانه خلق العوالم متوافقة متحاذية، السافل منها قشر وحكاية للعالي، والعالي لب وروح للسافل، فالكعبة تحاذي بيت المعمور المشهور في الشريعة: انه في السماءِ الرابعة، المقسم به في التنزيل حيث قال: والبيت المعمور والسقف المرفوع والبحر المسجور[٢]، لان الفلك الرابع هو فلك الشمس منبع حيوة العالم بنورها، وهو من العالم بمنزلة القلب الصنوبري منا ينبوع الروح الحيواني الذي به حيوة البدن وحسّه وحركته، وهو في ارض البدن كالكعبة، والصدر بمنزلة مكة.

واما القلب الحقيقي السماوي فهو بمنزلة النفس الناطقة منا، وكأنه المراد من البيت المعمور الواقع في القرآن وهو يحاذي العرش الاعظم أعني العقل الكلي والروح الالهي مستوى الرحمن واليه الاشارة بقوله عليه السلام: والله على العرش استوى، اي استولى، وقوله: كما قال اشارة الى قوله تعالى: الرحمن على العرش استوى[٣].

وقوله عليه السلام: والعرش، مبتداءِ وكذا ما عطف عليه من قوله: ومن يحمله ومن حول العرش، والخبر محذوف تقديره: محمول كلهم، وانما حذف الخبر لدلالة ما بعده

١ــ الانفطار ١٢ و ١١يعني بالعلم الانفعالي فانه من مراتب علمه تعالى وهو القدر الذي يمحو الله به مايشاء و يثبت، فاعتبر (نوري).

٢ــ الطور ٤ ــ ٦.

٣ــ اعلم ان للعرش اطلاقات: منها القلب الذي هو من لطائف السبع للنفس: من الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخفي والاخفى، ومنها الفيض الاقدس، ومنها الفيض المقدس، ومنها العقل الكلي، ومنها الفلك المحدد. و بحذائها الكرسي من الاطلاقات في كل واحد واحد منها. فالكرسي على الاطلاق الاول هو النفس وعلى الثاني الفيض المقدس وعلى الثالث هو مراتب الوجود الواقعة في القوس النزولي، وعلى الرابع النفس الكلي وعلى الخامس الفلك الثامن.

عليه وهو قوله: والله الحامل لهم حمل الفاعل لفعله وهو أقوى وأكد من حمل القابل لمقبوله وهو أيضاً الحافظ لقوله: ولا يؤده حفظهما[1] وهو الممسك لهم ولكل شيء لقوله: ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا[2] وقوله: ويمسك السماء ان تقع على الارض[3] وهو القائم على كل نفس بما كسبت[4]، وهو فوق كل شيء وعلى كل شيء، الحمل والحفظ والامساك والاقامة والفوقية والعلوية[5] كلها في حقه تعالى شيء واحد، وهو الايجاد والقيومية، لكن الاعتبارات مختلفة.

وكما ان صفاته الحقيقية كلها ذات واحدة هي ذاته، لكنه يسمى باسماءٍ مختلفة بحسب اعتبارات مختلفة، كذلك حال صفاته الاضافية ترجع الى اضافة واحدة وهي القيومية تصحح جميع الاضافات اللائقة ــ كالخالقية والرازقية والرحمانية والرحيمية والغفارية والقهارية والجود والكرم واللطف والاحسان وغيرها ــ .

اذ لو كانت اضافته للاشياءِ متخالفة الحيثيات الوجودية، لاذّى اختلافها الى اختلاف حيثيات في ذاته وهو محال.

واذا ثبت انه تعالى حامل لكل شيء وحافظه فلا يجوز ان يقال انه محمول، واذا ثبت انه فوق كل شيء وعلى كل شيء فلا يجوز انه يقال انه أسفل قولاً مفرداً لا يوصل بشيء بان يقال عرشه محمول كذا أو أرضه تحت كذا أو جحيمه أسفل سافلين أو نحو ذلك والا فيفسد اللفظ والمعنى جميعاً، اما المعنى: فظاهر لما ثبت وتحقق انه تعالى ليس محمولا ولا اسفل، واما اللفظ: فلعدم الاذن الشرعي واطلاق الاسماءِ عليه تعالى توقيفي.

ولما ابطل عليه السلام كونه تعالى محمولاً على الاطلاق وابطل استدلال أبي قرة بالقرآن بتأويل العرش بالعلم وتأويل الحملة بالعلماءِ تمسك أبو قرة برواية التي جائت اليه: ان الله اذا غضب انما يعرف غضبه ان الملائكة الذي يحملون العرش يجدون ثقله، اي ثقل العرش على كواهلهم فيخرون سجداً، اي لاجل الثقل المذكور أو الخوف من غضب الله، فاذا

---

١ ــ البقرة ٢٥٥ .

٢ ــ فاطر ٤١ .

٣ــ الحج ٦٥ .

٤ ــ الرعد ٣٣ .

٥ــ العلوــ م ــ د .

ذهب الغضب، أي عن الله خف، اي العرش ورجعوا، اي الحاملون الى مواقفهم التي كانوا قبل السقوط للسجدة.

وهذه الرواية لو صح نقلها لوجب تأو يلها بما لا يوجب تغيراً ولا انفعالاً في ذات الاول تعالى لقيام البراهين على أن المبدأ الاول للاشياءِ احدي الذات صمدي الصفات ليس ذا صفة زائدة على الذات فضلا عن كونها حادثة متغيرة أو متكثرة.

لكنه عليه السلام ادحض حجته بضرب من الكلام يكون على قدر عقله فقال: اخبرني الى قوله: وعلى اتباعه، يعني انك معترف بانه تعالى منذ لعن ابليس الى هذا اليوم غضبان عليه وعلى اوليائه واتباعه المعذبين في النار ابد الابدين، واذا كان غضبه تعالى على اعتقادك صفة نفسانية انفعالية مؤثرة فيه تعالى مثقلة له ــ وكذلك قياس رضاه الذي يقابل غضبه من كونه على اعتقادك صفة مؤثرة مخففة له ــ وكان الله لم يزل ولم يزال غضبانا على ابليس واوليائه غضباً على الوجه الذي وصفته بان ثقله على كواهل الحملة اسقطهم عن قيامهم الى السجود، ومثل هذا الغضب حالة انفعالية لا تجامع ضده الذي هو الرضاءِ في ذات واحدة، وليس مجرد اضافة محضة حتى يقال انه غضبان بالقياس الى ابليس وجنوده وهو راض بالقياس الى اوليائه وعباده الصالحين.

فاذا كان الامر كذلك من كونه تعاى لم يزل غضبانا على طائفة فمتى زال او يزول غضبه حتى خف العرش ورجعت الملائكة الحملة الى مواقفهم التي كانوا عليها قبل حدوث الغضب وما يتبعه من ثقل العرش؟ نعوذ بالله من مثل هذه الجهالة والضلالة والاجتراء على الله الى هذه الغاية حتى وصفوه باوصاف النفوس الناقصة التي اعتراها الغضب فتحولت وتغيرت من حالة الى حالة أخرى وانفعلت من صفة الى مقابلها.

ولهذا وبخه عليه السلام بقوله: كيف تجترئ ان تصف ربك بالتغيّر من حال الى حال وانّه يجري عليه ما يجري على المخلوقين، اي الناقصين منهم الّذين يعتريهم الغضب تارة فيسلبهم و يؤثر فيهم حالا والشهوة اخرى فيستهو يهم[١] و يؤثر فيهم حالا اخرى، دون الكاملين العالمين، بل كثيراً من الملائكة الذين هم دون الصف العالي لا يلحقهم مثل هذه الانفعالات والتحولات، كما في ادعية الصحيفة السجادية على الداعي بها التسليم والتحية يصف قبيلا من الملائكة الذين هم من دون حملة العرش ومن دون ملائكة الحجب والروح

١ــ فيستو يهم ــ م ــ د.

الذي من امر الله بقوله : فصل اللهم[١] عليهم وعلى الملائكة الذين من دونهم من سكان سمواتك واهل الامانة على رسالاتك والذين لا تدخلهم سآمة[٢] من دؤب ولا اعياءٍ من لغوب ولا فتور.

ثم أخذ عليه السلام في تنزيه الله تعالى عن وصمة التغير والتبدل بقوله : سبحانه وتعالى لم يزل مع الزائلين الى قوله : مع المتبدّلين.

لكن يجب ان يعلم ان هذه مسألة عويصة وعلم غامض قل من يقدر على تحقيق الامر فيه والتفصي عن الاشكال الذي يعتريه في ربط الحادث بالقديم، ولولا مخافة التطويل لبينا كنه المقام وتحقيق المرام من كونه تعالى لم يزل ولا يزال بحال واحدة كان قادراً خالقاً في الاوّل، ولا مقدور ولا مخلوق، متكلماً مع موسى عليه السلام ولا كليم بعد، بل مخاطباً مع آدم ونوح وسائر الانبياء عليهم السلام قبل بعثهم ومعه و بعده.

وفي قوله عليه السلام : ومن دونه في يده ، اي قدرته وتدبيره ، اي علمه ، وكلهم اليه محتاج وهو غني عما سواه ، اشارة لطيفة الى حقيقة الامر من عدم تغيره بتغير الاشياءِ ، حيث ان المجموع كنفس واحدة نشأت عنه دفعة واحدة من غير التفات وتعمّل وقصد زائد من الله لها ، فليس من عند الله عليها الاّ افاضة الوجود واعطاءِ الخيرِ والجود ، وامّا التجدد والزوال والعدم فانما يكون من لوازم ذاتها وضعف وجودها عن احتمال التّسرمد والدوام، والله ولي الفضل والانعام.

الحديث الثالث
وهو الخامس والثلاثون وثلاث مائة

«محمد بن اسمٰعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبدالله عن الفضيل بن يسار قال: سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: وسع كرسيه السموات والارض[٣] فقال: يا فضيل كل شيء في الكرسي ؛ السموات والارض وكل شيء في الكرسي».

١ــ فصل عليهم «الصحيفة» .

٢ــ سئمة «الصحيفة» .

٣ــ البقرة ٢٥٥ .

الشرح

قوله : السمٰوات والارض وكل شيء، اي كل شيء غيرهما تفصيل لكل شيء الاوّل والقضية الثانية تأكيد للقضية الاولى.

فقد علمت سابقاً انّ كلّ شيء في علمه تعالى وانّ لعلمه مراتب: اوليها اجمالية لا اجمال فوقها وهي عين ذاته، وثانيتها مرتبة علمه القضائي العقلي وهو عبارة عن وجود الاشياءِ كلّها وجوداً عقلياً في قلم الله وهو جوهر مقدس عقلي وهو باطن العرش، وثالثتها مرتبة علمه القدري التفصيلي وهو عبارة عن وجود صور الاشياءِ كلها وجودا صوريا نفسانياً في لوح الله وهو جوهر نفساني وجوداً على نحو القبول، كما ان وجودها في القلم كان على وجه الفعل وهو باطن الكرسي.

فظهر ان كل شيء في الكرسي كما ان كلّ شيء في العرش، الّا ان كونها هناك على نحو الاجمال والافاضة وههنا على وجه التفصيل والاستفاضة ولهذا عبر عنه بالسّعة.

الحديث الرابع

وهو السادس والثلاثون وثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحجال» اسمه عبدالله بن محمد «عن ثعلبة عن زرارة بن اعين قال: سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: وسع كرسيه السمٰوات والارض وسعن الكرسي أم الكرسي وسع السموات والارض فقال: بل الكرسي وسع السموات والارض والعرش وكل شيء وسع الكرسي».

الشرح

قوله : والعرش عطف على السّموات والارض، وقوله : وسع الكرسي، الكرسي فاعل وسع ومفعوله اما كل شيء ان قرئ بالنصب واما ضمير محذوف عائد عليه ان قرئ بالرّفع على الابتداءِ.

واعلم ان كون العرش في الكرسي لا ينافي كون الكرسي في العرش، لأنّ احدى الكونين بنحو والآخر بنحو آخر، فكون الكرسي في العرش كون عقلي اجمالي على وجه أعلى وأشرف من كونه في نفسه، وكون العرش في الكرسي كون بصورة نفسانية تفصيلية، فلا منافاة في كون كلّ منهما في الاخر ولا ايضاً في كون جميع الاشياء في كلّ منهما.

الحديث الخامس
وهو السابع والثلاثون وثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن ايوب عن عبدالله بن بكير» بن اعين الشيباني قال النجاشي : من أصحاب الصادق عليه السلام روى عن أبي عبدالله عليه السلام، واخوته عبدالحميد والجهم وعمر وعبدالعلي، روى عبدالحميد عن ابي الحسن موسى عليه السلام وولد عبدالحميد محمد والحسين وعلي رووا الحديث، له كتاب كثير الرواة منهم عبدالله جبلة وقال العلامة في «صه» قال الشيخ الطوسي رحمه الله : انّه فطحي المذهب الّا انّه ثقة، وقال الكشي : قال محمدبن مسعود : عبدالله بن بكير وجماعة من الفطيحة هم فقهاءِ اصحابنا، وذكر جماعة منهم عمّار الساباطي وعلي بن اسباط و بنوا الحسن بن علي بن فضال علي واخواه، وقال في موضع آخر: ان عبدالله بن بكير ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصّح عنه والاقرار بالفقه فانا اعتمد على روايته وان كان مذهبه فاسداً «عن زرارة بن اعين قال : سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ : وسع كرسيه السموات والارض. السموات والارض وسعن الكرسي او الكرسي وسع السموات والارض فقال : ان كل شيء في الكرسي».

الشرح

معناه كما مرّ .

الحديث السادس
وهو الثامن والثلاثون وثلاث مائة

«محمد عن احمد بن محمد بن عيسى عن احمد بن محمد بن أبي نصر عن محمد بن الفضيل» يحتمل ان يكون الازدي الصيرفي من أصحاب الرضا عليه السلام يرمى بالغلو «صه» ويحتمل ان يكون محمد بن فضيل بن عطاءِ المدني الكوفي من أصحاب الصادق عليه السلام، والارجح ان يكون محمد بن فضيل بن غزوان الضبي مولاهم أبوعبد الرحمن من أصحاب الصادق عليه السلام ثقة كما في «صه» وفي رجال الشيخ وفي كتاب ابن داود «عن أبي حمزة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : حملة العرش ــ والعرش : العلم ــ ثمانية أربعة منا وأربعة ممن شاء الله».

الشرح

قوله عليه السلام : حملة العرش، مبتداه وثمانية خبره، وقوله : والعرش علم، جملة اعتراضية وقعت بين المتبداءِ والخبر.

قد علمت انّ حقيقة العرش عقل بسيط ومع بساطته علم الله بكل شيء، وكل من عرف حقيقة العرش كما هي فهو حامل علم الله، فحملة العرش حملة علم الله تعالى.

واعلم ان الصورة العرش حمله أربعة هي : طبعها ونفسها وعقلها وروحها، ولحقيقته ايضا حملة أربعة هي بواطن هذه الاربعة ومراتبها القصوى وهي ملائكة علوية عقلية.

اذا علمت هذا فاعلم ان مراتب الموجودات الصادرة النازلة من الاول تعالى والصاعدة على هيئة قوسين متكافئتين على التعاكس، وكل مرتبة من الموجودات كانت في البداية وقع الرجوع اليها في النهاية، فللانسان ان يصل في سلوكه في العلم والرياضة الى كل مرتبة ومرقى في عالم القدس، فله ان يصل الى مقام حملة العرش، وكلّ انسان وصل الى مرتبة واحد منهم يكون مثله بل يتحد به، وهم أربعة متفاضلة في القوة والكمال، فاذا بلغت الى كل من الاربعة، نفس كاملة من نفوس بني آدم، حصلت أربعة اخرى، فيصير حملة العرش عند النهاية ثمانية، وكانت عند البداية أربعة، ولهذا قال تعالى : ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية[1].

واعلم ايضاً ان كل نفس بلغت الى مرتبة من سكان عالم القدس تصير ذاتها متحدّة مع ذاته، اذ التّمايز بين العقليات الصرفة ليس آلا بالشدة والضعف والكمال والنّقص في نفس الوجود، فالحملة للعرش أربعة باعتبار وثمانية باعتبار آخر.

اذا تقرر ما ذكرناه فنقول : قوله عليه السلام : أربعة منا، يحتمل ان يراد به انّهم من نفوس بني آدم عند بلوغها الى تلك الدرجات العاليات، لكن الظاهر انّه أراد انهم منا أهل البيت ولعله قصد بهم محمداً وعلياً وحسناً وحسيناً عليهم الصلواة والسلام.

فهذا ما عندي في هذا المقام، والله ولي الفضل والانعام الهادي الى دار السّلام.

الحديث السابع
وهو الثامن والثلاثون وثلاث مائة

١ــ الحاقة ١٧ .

«محمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن الحسن بن محبوب عن عبدالرحمن بن كثير» الهاشمي مولى عباس بن محمد بن علي بن عبدالله بن عباس ليس بشيء، كان ضعيفاً غمز عليه أصحابنا وقالوا: انه كان يضع الحديث «صه وجش» قال الشيخ في الفهرست: روى عنه ابن اخيه علي بن حسان.

«عن داود الرقي» ابن كثير مولى بني اسد وابوه كثير يكنى ابا خالد وهو يكنى ابا سليمان من أصحاب موسى بن جعفر عليه السلام، قال الشيخ الطوسي رحمه الله: انّه ثقة، وروى الكشي من طريق فيه يونس بن عبدالرحمن: يروي عمن ذكره عن أبي عبدالله عليه السلام من انّه أمر أصحابه ان ينزلوه منه منزلة المقداد من رسول الله صلى الله عليه وآله، وكذا في حديث آخر بهذا السّند انّه من أصحاب القائم عليه السلام.

قال أبو عمر والكشي رحمه الله: وتذكر الغلاة انه من أركانهم و يروي عنه المناكير من الغلوّ و ينسب اليه أقاو يله[1] ولم أسمع احداً من مشايخ العصابة يطعن فيه وعاش الى زمن الرضا عليه السلام. وقال النجاشي: انه ضعيف جداً والغلاة تروروا[2] عنه، قال احمد بن عبدالواحد: قلّ ما رأيت له حديثا[3]، وقال ابن الغضائري: انه كان فاسد المذهب ضعيف الرّواية لا يلتفت اليه، وعندي في أمره توقف والاولى قبول روايته لقول الشيخ الطوسي رحمه الله، وقال[4] الكشي ايضاً: وقال أبو جعفر بن بابو يه: روى عن الصادق عليه السلام انه قال: انزلوا داود الرقي مني بمنزلة المقداد من رسول الله صلى الله عليه وآله «صه» قيل: فيه نظر، لانّ الجرح مقدّم على التعديل فكيف مع كون الجارح جماعة فضلاء ثقات[5]؟

«قال: سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: وكان عرشه على الماء[6] فقال: ما يقولون قلت: يقولون ان العرش كان على الماء والرب فوقه فقال: كذبوا؛ من زعم هذا فقد صير الله محمولا و وصفه بصفة المخلوق ولزمه ان الشيء الذي يحمله اقوى منه قلت:

١ــ اقاو يلهم «صه».

٢ــ تروى «صه».

٣ــ حديثاً سديداً «صه».

٤ــ وقول «صه».

٥ــ اثباتاً «جامع الرواة».

٦ــ هود ٧.

بيّن لي جعلت فداك فقال: ان الله حمل دينه وعلمه الماء قبل ان يكون ارض أو سماء أو جن أو أنس أو شمس أو قمر فلما أراد أن يخلق الخلق نثرهم بين يديه فقال لهم: من ربكم؟ فأول من نطق رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام والائمة صلوات الله عليهم فقالوا: أنت ربنا فحملهم العلم والدّين.

ثمّ قال للملائكة هؤلا حملة ديني وعلمي وامنائي في خلقي وهم المسؤولون ثم قال لبني آدم: أقروا لله بالربوبية ولهؤلاء النفر بالولاية والطاعة فقالوا: نعم ربنا أقررنا فقال الله للملائكة: اشهدوا فقالت الملائكة شهدنا على أن لا يقولوا غداً: انا كنا عن هذا غافلين أو يقولوا انّما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون[1] ياداود ولايتنا مؤكدة عليهم في الميثاق».

الشرح

اعلم انه لما كانت حيوة كل شيء في هذا العالم بالماءِ كما في قوله تعالى: من الماء كل شيء حي[2]، وكذلك حيوة كل شيء في عالم الآخرة بالعلم، والعلوم متطابقة فوقع التعبير في لسان الشريعة وفي رموز السابقين من الحكماء الذين هم على اقدام الانبياءِ عليهم السلام عن العلم بالماءِ، قال تعالى: وكان عرشه على الماءِ، أي علمه تعالى بكل شيء في الازل كان على الماءِ، أي على العنصر الاوّل الّذي فيه صور المعلومات كلّها، على ان ذات ذلك العنصر أيضاً علم لكنّه علم مجمل يحمل ويحفظ تفصيل العلم.

وقال تاليس الملطي وهو من اساطين الحكماءِ عندهم: ان للعالم مبدعا لا يدرك نعته بالعقول[3] من جهة هويته وانّما يدرك من جهة اثاره، والابداع تأييس ماليس بايس، فمؤيس الايسيات لايحتاج الى اين يكون عنده صورة الايس، لكنّه ابدع العنصر الاول [4] وفيه صور الموجودات والمعلومات [5]، فانبعث من كلّ صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الاوّل، فحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر، وما من موجود في العالم العقلي والعالم

---

١ ــ الاعراف ١٧٢ و ١٧٣.

٢ ــ الانبياء ٣٠.

٣ ــ صفة العقول «الملل والنحل».

٤ ــ الذي «الملل».

٥ ــ المعلومات كلها «الملل».

الحسّي إلاّ وفي ذلك العنصر صورة[1] ومثال عنه .

وقال : انّ المبدع هو الماءِ، قال : فان الماءِ قابل كلّ صورة ومنه ابدعت الجواهر كلّها من السماءِ والارض وما بينهما وهو علة كلّ مبدع وعلّة كلّ مركّب من العنصر الجسماني .

فذكر : انّ من جمود الماء تكونت الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الماء[2] تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماءِ ومن الاشتعال الحاصل من الا ثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بماءِ الشوق الحاصل فيها اليه[3] .

وكان يقول : ان فوق السماءِ عوالم مبدعة لا يقدر المنطق ان يصف تلك الانوار، وهي مبدعة من عنصر لا يدرك غوره ولا يبصر نوره ، والمنطق والنفس والطبيعة دونه[4] . انتهى كلامه .

وظهر بهذه الرّموز والاشعارات انّه انّما اراد بقوله الماء امراً قدسيّاً عقلياً .

وفي التورية في السفر الاوّل منه[5] : مبدأ الخلق جوهر خلقه الله تعالى ثم نظر اليه نظر الهيبة، فذابت أجزائه فصارت ماءِ ثم ثار من الماءِ بخار مثل الدخان فخلق منه السموات، وظهر على وجه الماءِ زبد مثل زبد البحر فخلق منه الارض ثم أرساها بالجبال ، وكأن تاليس الملطي انما تلتقي مذهبه من هذه المشكوة النبوية.

وقال انكسيمانس وهو أيضاً من الملطيين المعروف بالحكمة والخير[6] عندهم : انّ البارئ أبدع بوحدانيته صورة العنصر ثم صورة العقل انبعثت[7] عنها ببدعة الباري ، فرتب العنصر بالعقل انواع[8] الصّور على قدر ما فيها من طبقات الانوار واصناف الا ثار وثارت تلك الطبقات

---

١ ــ صورة له « الملل » .

٢ ــ الهواء « الملل » .

٣ ــ بالشوق الحاصل اليه « الملل » .

٤ ــ تحته ودونه « الملل » .

٥ ــ منها ان مبدأ « الملل » .

٦ ــ المذكر بالخير « الملل » .

٧ ــ انبعث « الملل » .

٨ ــ الوان « الملل » .

صور كثيرة مرتبة دفعة واحدة لا بترتيب وزمان.

واقول: الّذي أثبته من العنصر الاوّل شديد الشبه بالقلم الاعلى الالهي المشار اليه في قوله تعالى: علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم [١] والّذي أثبته من العقل الذي فيه أنواع الصّور وطبقات الانوار شديد الشبه باللوح المحفوظ المذكور في الكتب الالهية، اذ فيه جميع احكام المعلومات وصور الموجودات.

وقال انباذقلس وهو أيضاً من الكبار عند الجماعة دقيق النظر في العلوم: ان المعلول الاول هو العنصر والثاني بتوسطه العقل والثالث بتوسطهما النفس، وهذه بسائط مبسوطات [٢] وما بعدها مركبات.

وقال: لما صدر العنصر الاوّل في العقل ما عنده من الصّور المعقولة الروحانية وصورت العقل في النفس ما استفاد من العنصر الاول وصورت النفس الكليّة في الطبيعة [٣] ما استفادت من العقل فيحصل [٤] قشور في الطبيعة لا تشبهها ولا هي شبيهة بالعقل الرّوحاني اللطيف، فلّما نظر العقل اليها وأبصر الارواح واللبوب في الاجساد [٥] والقشور ساح [٦] عليها من الصور الحسنة الشريفة [٧] وهي صور النفوس المشاكلة للصور العقلية. انتهى كلامه.

فظهرت من هذه الاقوال فوق دلالة البراهين انّ المراد من الماءِ في قوله تعالى: وكان عرشه على الماء [٨]، ليس هذا العنصر الجسماني كما زعمته المشبهة الجاهلون بالله وصفاته وافعاله وكيفية ابداعه للاشياء، فزعموا ان الله جسم محمول على العرش كالجالس، وعرشه محمول على الماءِ كالسفينة والالواح، وهذا غاية الكفر والجهالة.

فنبّه عليه السلام اوّلاً على بطلان القول بكونه تعالى محمولاً على شيء مطلقاً، سواء

---

١ ـ العلق ٤ و ٥.

٢ ـ ومتوسطات «الملل».

٣ ـ الطبيعة الكلية «الملل».

٤ ـ فحصلت «الملل».

٥ ـ الاجسام «الملل».

٦ ـ اي: جرى.

٧ ـ الشريفة البهية «الملل».

٨ ـ هود ٧.

كان الحامل جسماً أو عقلاً أو شيئاً آخر، بأن الحامل للشيء لابد ان يكون أقوى قوّة من محموله، ولا شبهة في انّ كلّ حول وقوّة يكون في الاشياءِ فانما هي من حوله تعالى وقوته، ولا حول ولا قوة الا بالله العليّ العظيم، فاستحال ان يكون له تعالى حامل.

ثم بيّن معنى قوله تعالى: وكان عرشه على الماء ، بان المراد من العرش علمه تعالى ودينه، وان الله حمل علمه ودينه على الماءِ قبل ايجاده لسائر الاشياءِ، والماء هو العنصر الاوّل مادة صور المعقولات واصل حيوة الموجودات، الذي يسمى عند الصوفية بالنَفس الرحماني.

ثم اشار الى كيفية اخراج الكائنات من حد العلم والتقدير الى حد الخلق والتكوين ثم اعادتها وارجاعها الى معادنها الاصلية وفطرها الذاتية، ان ساعدها التوفيق.

فقوله عليه السلام: فلما اراد ان يخلق الخلق نثرهم بين يديه، اشارة الى نحو وجودهم التفصيلي الكوني بعد وجودهم الاجمالي العقلي و بعد نزولهم في عالم الكثرة من عالم الوحدة و وقوعهم في دار الطبيعة من دار القدس.

وقوله: فقال من ربكم، اشارة الى تكليف النفوس الانسانية بتوسط الوحي والانباءِ وارسال الرسل وانزال الكتب، بمعرفة الله وعبوديته، اذ لا يمكن خلاص النفوس من هذه الشبابك الطبيعية والاقفاص البدنية وما يلزمها من العقوبات، الا بنور المعرفة وقوة العبودية، واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وآله: ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره... الحديث.

وقوله: فاول من نطق رسول الله، اشارة الى مراتب النفوس في الدرجات والكمالات بحسب البداية والنهاية.

واعلم ان النفوس الانسانية انواع مختلفة بحسب اختلاف طبقات معادنها الاصلية ومنابعها العقلية كما دل عليه قوله صلى الله عليه وآله: الناس معادن كمعادن الذهب والفضة، وكل من كان مبدئه العقلي في عالم الابداع والبداية من الطبقة العلياء فيكون درجته في عالم الرجوع والنهاية اليها بشرط اكتساب العلم والعمل، وان الرسول والائمة صلوات الله عليه وعليهم لما كانوا بحسب فطرتهم الاصلية من السابقين الاولين من المقربين، وان كانوا في الوجود الطبيعي من الآخرين بالقياس الى سائر الانبياءِ واولياءِ زمانهم كما قال عليه السلام: نحن السابقون اللاحقون، فلا جرم يكونون في عالم الآخرة اول الخلق

دخولاً في الجنة، فهم بحسب الوجود الابتدائي القضائي اول الخلق عرفاناً بالله واقدمهم نطقاً واقراراً بربوبيته: فلذلك حمل الله عليهم علمه ودينه فصاروا اعلم الناس، وكانت الملائكة شاهدون باشهاد الله اياهم على ان هؤلاءِ حملة علمه ودينه وامنائه في خلقه وانهم اعلم الخلائق بالله وعلمه ودينه.

وقوله: وهم مسئولون، اراد به انه يجب على سائر الناس السؤال منهم وأخذ العلم والمعرفة من بابهم وسبيلهم كما في قوله تعالى: فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون[١].

وقوله: ثم قال لبني آدم: اقروا لله بالربوبية، اشارة الى مفاد قوله تعالى: واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم[٢]... الآية، واختلف أهل التفسير في معنى الاية وفي كيفية هذا الا خذ والسؤال والاشهاد للذرية على أنفسهم والاقرار منهم بالربوبية وهم على تلك الحال، والمنقول منهم قولان: الاول وهو مذهب الحديث والا ثر، منهم انه سئل رسول الله صلّى الله عليه وآله عنها فقال: ان الله خلق آدم ثم مسح ظهره واستخرج ذريته[٣] فقال: خلقت هؤلاءِ للجنة و بعمل اهل الجنة يعملون؛ وخلقت[٤] هؤلاءِ للنار و بعمل أهل النار يعملون، فقال رجل: ففيم العمل يا رسول الله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ان الله اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله الجنة، واذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل النار حتى يموت على عمل من اعمال اهل النار فيدخله النار.

عن ابي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لما خلق الله آدم عليه السلام مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة من ذريته الى يوم القيامة، وقال مقاتل: ان الله مسح صفحة ظهر آدم عليه السلام اليمنى، فخرج منه ذرية بيضاء كهيئة الذر تتحرك، ثم مسح صفحة ظهره اليسرى فخرج منه ذرية سوداءِ كهيئة[١] الذر فقال: يا آدم! هؤلاءِ ذريتك ثم قال: الست بربكم قالوا بلى[٢]، فقال للبيض: هؤلاءِ للجنة ولا ابالي، وهم[٥] أصحاب اليمين

١ــ النحل ٤٣.

٢ــ الاعراف ١٧٢ و ١٧٣.

٣ــ فاستخرج منه ذرية «التفسير الكبير».

٤ــ ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت «التفسير».

٥ــ في الجنة برحمتي وهم «التفسير».

وقال للسوداءِ: هؤلاءِ للنار[1] ولا ابالي، وهم اصحاب الشمال، وقال في من نقض العهد الاول: وما وجدنا لاكثرهم من عهد[2]، وهذا القول قد ذهب اليه كثير من قدماءِ المفسرين كسعيد بن مسيب وسعيد بن جبير والضحاك وعكرمة والكلبي.

واما المعتزلة فقد اطبقوا على انه لا يجوز تفسير هذه الاية بهذا الوجه وذكروا عشر حجج على فساد هذا التفسير.

الاولى ان قوله تعالى: من ظهورهم، لا شك انه بدل لقوله تعالى: من بني آدم، فيكون المعنى: واذ اخذ ربك من ظهور بني آدم، وعلى هذا فلم يكن اخذ[3] من ظهر آدم شيئاً.

الثانية انه لو كان المراد اخراج الذرية من ظهر آدم لما قال من ظهورهم بل يجب ان يقول من ظهره، اذ ليس لادم الا ظهر واحد وان يقول من ذريته بدل من ذريتهم.

الثالثة انه لا يناسب قول الذرية انما اشرك ابائنا من قبل، اذ لا يليق باولاد آدم هذا القول لانه عليه السلام ما كان مشركاً.

الرابعة ان أخذ الميثاق لايمكن الا من العاقل، ولو كانت الذرية حينئذ عقلاءِ لوجب ان يتذكروا في هذا الوقت بانهم اعطوا الميثاق، وبهذا الوجه يبطل القول بالتناسخ.

الخامسة ان جميع الخلق عددهم الى يوم القيامة عدد عظيم، فالمجموع الحاصل من تلك الذرات مبلغ عظيم كيف يتسعها صلب آدم وهو مقدار صغير؟

السادسة ان البنية شرط لحصول الحيوة والا لجاز ان يكون كل ذرة من ذرات الهبات عاقلة فاهمة، والتزامه يؤدي الى الجهات.

السابعة ان هذا الاخذ للميثاق وقوعه اما ان كان ليصير حجة عليهم في ذلك الوقت أو عند دخولهم في دار الدنيا، والاول باطل بالاجماع وكذا الثاني لعدم تذكرهم ذلك العهد.

الثامنة ان حال اولئك الذر لا يكون في الفهم والعلم اعلى من حال الاطفال، فلما لم يجز توجيه الخطاب على الاطفال لم يجز عليهم ايضاً.

التاسعة ان اولئك الذر في ذلك الوقت اما ان يكونوا عقلاءِ كاملين مكلفين فلم يبق الفرق بين حالهم حينئذ وحالهم في الدنيا، ولو افتقر التكليف في الدنيا الى سبق ذلك الميثاق

١ــ في النار «التفسير».

٢ــ الاعراف ١٠٢.

٣ــ انه اخذ «التفسير».

لافتقر التكليف هناك ايضاً الى سبق ميثاق آخر و يتسلسل، وان لم يكونوا كذلك فيتمنع توجيه الخطاب والتكليف عليهم.

العاشرة قوله تعالى: فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق[١]، ولو كانت تلك الذرات عقلاءِ فاهمين لكانوا موجودين قبل هذا الماءِ الدافق، ولا معنى للانسان الا ذلك المدرك الفاهم فلا يكون مخلوقاً من الماءِ الدافق، وهو رد لنص القرآن.

وتلك الوجوه اكثرها مما يخطر لاصحاب العقول الفكرية والاراءِ المشهورة لاهل البحث من غير استبصار قلبي.

والقول الثاني في تفسير الآية قول اصحاب النظر وارباب المعقولات وهو: انه تعالى اخرج الذرية وهم الاولاد من اصلاب ابائهم، وذلك الاخراج انهم كانوا نطفاً فاخرجها الله الى ارحام الامهات وجعلها علقة ثم مضغة الى ان جعلهم بشراً سوياً وخلقا كاملاً ثم اشهدهم على انفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته وعجائب خلقته وغرائب صنعته، فبالاستشهاد بالادلة صاروا[٢] كأنهم قالوا بلى وان لم يكن هناك قول باللسان، ولذلك نظائر: منها: قوله تعالى: فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا اتينا طائعين[٣]، ومنها قوله: انما قولنا اذا اردناه ان نقول له كن فيكون[٤]، وقول العرب: قال الجدار للوتد: لم تشقني؟ قال: سل من يدقني. وقال الشاعر: امتلأ الحوض فقال: قطني.

فهذا النوع من المجاز والاستعارة مشهور في الكلام فوجب حمل الكلام عليه، فهذا هو تقرير القولين.

واستحسن الفخر الرازي صاحب التفسير الكبير القول الثاني وقال: لا طعن فيه انما الكلام في ان القول الاول هل يصح ام لا قال: وههنا مقامان: احدهما انه هل يصح القول باخذ الميثاق عن الذرية[٥]؟ الثاني انه بتقدير صحته فهل يمكن جعله تفسيراً لالفاظ هذه الآية؟

١ــ الطارق ٥ و ٦.

٢ــ صنعه، فبالاشهاد صاروا «التفسير».

٣ــ فصلت ١١

٤ــ النحل ٤٠.

٥ــ الذر «التفسير».

اما المقام الاول : فالمنكرون قد تمسكوا بالدلائل العقلية ويمكن الجواب عن كل منها بوجه مقنع. ثم ذكر حجج المعتزلة عن اكثرها بالتمسك بالقول بالفاعل المختار وعن الخامسة[1] بالقول بالجزءِ الذي لا يتجزى، وعن السادسة[2] بان البنية عندنا ليست شرط لحصول الحيوة والجوهر الفرد قابل للحيوة، وقال : و بقية الوجوه ــ وكأنه اراد بها الحجج الثلاثة الاول ــ ضعيفة والكلام عليها سهل هين.

واما المقام الثاني[3] : فالوجوه الثلاثة المذكورة اولاً مانعة لذلك لكنا نقول : ظاهر الآية دلت على انه تعالى اخرج الذر من ظهور بني آدم لكن يحمل ذلك على انه تعالى علم[4] ان الشخص الفلاني يتولد منه فلان ومن ذلك الفلان فلان اخر، فعلى الترتيب الذي علم دخولهم في الوجود يخرجهم ويميز بعضهم عن بعض، واما انه يخرج كل تلك الذرية من صلب آدم عليه السلام، فليس في لفظ الآية ما يدل على ثبوته وليس فيه ايضا ما يدل على بطلانه الا ان الخبر قد دل عليه، فيثبت اخراج الذرية من ظهور بني آدم بالقران وثبت اخراج الذرية من ظهر آدم بالخبر، وعلى هذا التقدير فلا منافاة بين الامرين ولا مدافعة فوجب المصير اليهما معا صونا للآية والخبر عن الطعن بقدر الامكان. فهذا منتهى الكلام في تقرير هذا المقام. انتهى كلامه.

اقول : اكثر هذه الاقوال مبتنية على مجرّد الظنون والاحتمالات الذهنية من غير كشف و برهان، والذي يقتضيه البرهان و يطابقه، مكاشفة اصحاب المشاهدة والعرفان : ان للنفوس الانسانية اكوان متعددة ومظاهر متكثرة بعضها ابتدائية عقلية و بعضها نفسية و بعضها طبيعية دنيوية و بعضها برزخية مثالية و بعضها اخروية انتهائية، وكل من هذه الاكوان والنشآت نوع آخر من الوجود مبائن لغيره وله آثار ولوازم اخرى غير ما لغيره.

والذي نقل عن بعض القدماءِ الحكماءِ كافلاطون : ان النفوس الانسانية كانت موجودة قبل الابدان، يطابق هذه الآية، واكثر من طعن عليه في ذلك باستلزامه التناسخ،

---

١ ــ وهي ان جمع جميع الخلائق غير ممكن في صلب ادم عليه السلام.

٢ ــ وهي ان البنية شرط لحصول الحيوة.

٣ ــ وهو ما قال : على تقدير صحته فهل يمكن جعله تفسيراً لالفاظ هذه الآية ؟.

٤ ــ فنقول : ظاهر الآية يدل على انه تعالى اخرج الذر من ظهور بني آدم فيحمل ذلك على انه تعالى لعليم «التفسير».

وبان البرهان قائم على حدوث النفس بحدوث البدن، لم يفهموا قصده ولم يدركوا شأوه، وزعموا ان مراده من كون هذه النفوس موجودة قبل التعلق بهذا الابدان انها هي بما هي نفوس كانت موجودة هناك ، ولم يعلموا ان لها هناك كينونة اخرى وان لها اطوار ونشآت كثيرة، فالكون في عالم الاسماءِ نشأة وطور والكون في عالم القضاءِ نشأة اخرى ، والكون في عالم القدر طور آخر وكذا كونها نطفة في صلب الاب الجسماني وعلقة ومضغة وجنيناً في رحم الام الجسمانية، ثم في الدنيا من حد الطفولية الى حد الموت اطوار مختلفة، وكذلك بعد الموت تحشر من صورة الى صورة ونشأة الى نشأة الى ما لا يعلم عددها الا الله، قال: وننشئكم فيما لا تعلمون[١].

اذا علمت هذا فلنرجع الى معنى الآية فنقول: قوله تعالى: واذ أخذ ربك من بني آدم[٢]، أراد بهم النفوس الادمية عند كونهم في اصلاب أبائهم العقلية ومعادنهم الاصلية، وقد سبق انها انواع مختلفة، وقوله: من ظهورهم ذريتهم[٢]، اي شاهدهم[٣] وهم رقائق في تلك الحقائق، وعبر عن تلك الاباءِ بالظهور جمع الظهر، لان كل واحد منهم ظهراً ومظهر لطائفة من هذه النفوس أو ظاهر عنده لكونه صورة عقلية نورية ظاهرة بذاتها، واشهدهم على انفسهم[٢]، اي اعطاهم في هذه النشأة الادراكية العقلية شهود ذواتهم العقلية وهو ياتهم النورية، فكانوا بتلك القوى العقلية يسمعون خطاب: الست بربكم، كما يسمعون الخطاب في دار الدنيا بهذه القوى البدنية، وقالوا بالسنة تلك العقول: بلى! انت ربنا الذي اعطيتنا وجوداً قدسياً ربانياً سمعنا كلامك واجبنا خطابك.

واعلم ان المستمعون منهم على ثلاثة طبقات حسب مراتب مباديهم العقلية قرباً وبعداً من الله: السابقون واصحاب الميمنة واصحاب المشأمة، ولكل طبقة سمع وابصار وافئدة، اما السابقون المقربون: فلما قال لهم: الست بربكم[٢]، فبالسمع المنور بنور يحبهم ويحبونه[٤]، سمعوا خطابه وبالابصار المنورة شاهدوا جماله وبالقلوب المنورة احبوا لقائه، فاجابوه بلسان المحبة والشوق حقا وصدقا وعبودية ورقا.

١ــ الواقعة ٦١.

٢ــ الاعراف ١٧٢.

٣ــ اي: شاهد الحق.

٤ــ المائدة ٥٤.

واما اصحاب الميمنة : فسمعوا الخطاب بالسمع الايماني وابصروا الشواهد بالآيات الافاقيةوالانفسيةوفهموا الخطاب بالقلوب الصافية فاجابوه بلسان الاعتراف ايماناً وتسليماً.

واما اصحاب المشأمة: فاحتجبوا برداءِ الكبرياءِ وامتحنوا باظهار العزة والرياءِ[1] فسمعوا الخطاب من وراءِ الحجاب وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وقلوبهم في اكنة، فلم يسمعوه بسمع القبلو والطاعة فاجابوه بلسان الاقرار بالاضطرار، وهم في حجاب الاغترار وظلمة الافتقار، فاخذ مواثيق كل طائفة على حسب مقامها وحالها.

اما المقربون : فاخذ مواثيقهم[2] بان لا يحبوا ولا يعبدوا الا اياه، واما اصحاب الميمنة: فاخذ مواثيقهم بان لا يعبدوا الا اياه وان يحبوا اوليائه، واما اصحاب المشأمة: فاخذ مواثيقهم على العبودية والانقياد.

فالان يرجع التفاوت بين الخليقة في الكفر والايمان والطاعة والعصيان الى تفاوت الاستعدادات الروحانية والمعادن العقلية، وانما اخذ الله عنهم الميثاق في هذه البداية واشهد الملائكة عليهم ان يقولوا يوم القيامة أي لان لا يقولوا أو كراهة أن يقولوا : انا كنا في هذا المقام غافلين كما غفل عن هذه المرتبة سائر البرية كالبهائم والانعام وغيرها، اذ ليست لها هذه الفطرة النورية، او يقولوا : انما اشرك اباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم[3]، فاقتدينا بهم واقتفينا آثارهم.

لانا استخرجنا ارواح الذرية ونفوسهم من ظهور هذه الاباءِ الروحانية العقلية وهم الاباءِ بالحقيقة دون هؤلاءِ الجسمانيين، لانهم كالمعدات والمبادى للابدان لا للارواح، نعم! الانبياءِ ثم الاولياءِ عليهم السلام بمنزلة تلك الاباءِ لافادتهم وتعليمهم العلم الذي به حيوة الارواح في دار البقاءِ.

لئلا يقولوا : افتهلكنا بما فعل المبطلون[3]، الذين ابطلوا استعدادهم للرجوع الى مقاماتهم الفطرية بالمعرفة والتوحيد.

فهذا ما عندنا في تفسير هذه الآية وليس فيه ما ينافي تلك الروايات المنقولة، لانها على تقدير صحتها يحمل لفظ آدم على الاب العقلي للبشر ويحمل وحدته على الوحدة الجنسية.

---

١ ـ العلا «النسخة البدل».

٢ ـ مواثيقهم المقربين ـ النسخة البدل.

٣ ـ الاعراف ١٧٢.

ولقد جاء في الاخبار: ان آدم أبا البشر عدد كثير هذا آخرهم، فالاولى يراد به المعنى الجنسي ليرتفع الخلاف بين الآية والخبر ايضاً بما فسرنا الآية اندفع اكثر اعتراضات المعتزلة بل كلها عند التأمل. فافهم ان شاءَ الله.

ثم قال عليه السلام: يا داود ولايتنا مؤكدة عليهم في الميثاق، وذلك لما ارتكز في نفوسهم بحسب فطرتهم الاصلية محبة اولياءِ الله ومودتهم وطاعتهم، لان مقاماتهم في النهاية والقيامة كمقامات اولئك الاباءِ الروحانية في البداية والفطرة، والى هذا اشار جنيد حين سأل ما النهاية؟ فقال: هي الرجوع الى البداية. والله اعلم بحقيقة الحال.

باب الروح

وهو الباب العشرون من كتاب التوحيد

وانما تعلق ايراد باب الروح بكتاب التوحيد لان جماعة توهموا انها البارئ، وهم طائفة من ضلّال الفلاسفة، وجماعة أخر توهموا ان روح عيسى جزء للبارئ، وهم النصارى، وجماعة اخرى زعموا انها غير مخلوقة، وجماعة توهموا ان قوله تعالى: ونفخت فيه من روحي (الحجر ــ ٢٩) من قبيل نفسي وذاتي، فظهر ان هذا الباب يناسب هذا الكتاب

وفيه اربعة احاديث:

الحديث الاوّل

وهو التاسع والثلاثون وثلاث مائة

«عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن أبي عمير عن ابن اذينة عن الاحول قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الروح التي في آدم قوله: فاذا سويته ونفخت فيه من روحي [١] قال: هذه روح مخلوقة والروح التي في عيسى مخلوقة».

الشرح

اعلم انّ الكلام في كشف ماهية الروح صعب المرام والامساك عن ذلك كان سبيل ذوي الاحلام، وقد عظم الله تعالى شأن الروح واسجل على الخلق بقلة العلم بها حيث

١ــ الحجر ٢٩.

قال لنبيه: قل الروح من أمر ربّي واما اوتيتم من العلم الّا قليلا[١]، وقد اخبر الله تعالى في كلامه عن اكرامه بني آدم وقال: ولقد كرمنا بني آدم[٢].

قيل: قالت الملائكة: ربنا انك اعطيت بني آدم الدّنيا يأكلون فيها و يتنعمون ولم تعطنا فاعطنا في الآخرة، فقال: وعزّتي وجلالي لا اجعل ذرية من خلقت بيدي كمن قلت له كن فكان.

وعن ابن عباس انه قال: قالت اليهود للنبي صلّى الله عليه وآله: أخبرنا ما الرّوح وكيف يعذّب الروح الّتي في الجسد وانّما الروح من امر الله؟، ولم يكن نزل اليه فيه شيء فلم يجبهم بشيء، فاتاه جبرئيل بهذه الآية.

قال الجنيد: الروح شيء استأثره الله بعلمه ولا يجوز العبارة عنه باكثر من موجود.

اقول: هذا كلام متين يشبه كلام الانبياءِ عليهم السلام في عموم فايدته للعامّة واهل الخصوص، اذ الموجود ــ لا غير ــ اعرف الاشياء بحسب المفهوم واغمض الاشياء بحسب الحقيقة.

واعلم ان هذا الروح التي وقع ذكره في القرآن غير نفس التي يبحث علماءُ الطبيعية عنها، لان هذه النّفوس كثيرة حسب كثرة الابدان حادثة بحدوث الابدان، وامّا الرّوح: فهي واحدة وكانت قبل الاجساد.

قال ابن عطاء: خلق الله الارواح قبل الاجساد لقوله تعالى: ولقد خلقناكم[٣]، يعني الارواح، ثمّ صوّرناكم[٣] يعني الاجساد.

وقال بعض الاسلاميّين: الروح عبارة عن الحيوة والقائم بالحيوة على الاشياءِ هو الحق، وفيه ما لا يخفى إلّا ان تحمل الحيوة على الاحياءِ، والاحياء صفة المحيي كالتّخليق صفة الخالق.

وقال بعضهم: قال تعالى: قل الروح من أمر ربي[٤]، وامره كلامه وكلامه ليس بمخلوق.

١ــ الاسراء ٨٥.

٢ــ الاسراء ٧٠.

٣و٣ــ الاعراف ١١.

٤ــ الاسراء ٨٥.

فمن اقوال اهل الشريعة ما يدل على ان قائله يعتقد قدم الرّوح، ثمّ انّ الناس مختلفون في الروح الذي سئل رسول الله عنه فقال قوم: هو جبرئيل، ونقل عن أمير المؤمنين انّه قال: هو ملك من الملائكة له سبعون الف وجه ولكلّ وجه منه سبعون الف لسان ولكلّ لسان منه سبعون الف لغة، يسبح الله بتلك اللغات كلها، ويخلق من كلّ تسبيحة ملك يطير مع الملائكة الى يوم القيامة.

وروى عن ابن عباس: ان الروح خلق من خلق الله صورهم على صوربني آدم، وما نزل من السماءِ ملك الّا ومعه واحد من الروح.

وقال ابو صالح: الروح كهيئة الانسان وليسوا بناس.

وقال مجاهد: الرّوح على صورة بني آدم لهم ايد وأرجل ورؤس، يأكلون الطعام وليسوا بملائكة.

وقال سعيد بن جبير: لم يخلق الله خلقا اعظم من الرّوح غير العرش، ولو شاء ان يبتلع السموات السبع[1] والارضين في لقمة لفعل[2]، صورة خلقه على صورة الملائكة وصورة وجهه على صورة الادميين يقوم[3] يوم القيامة عن يمين العرش والملائكة معه في صف واحد وهو ممّن يشفع لاهل التوحيد، ولولا انّ بينه و بين الملائكة ستراً من نور لاحرق[4] أهل السموات من نوره.

وقال بعضهم: الرّوح لم يخرج من كن لانه لو خرج من كن كان عليه الذل، قيل عليه: فمن ايّ شيء خرج؟ قال: من بين جماله وجلاله تعالى خصّها الله بسلامه وحيّاها بكلامه فهي معتقة من ذل كن.

وسئل أبو سعيد الخراز عن الروح أمخلوقة هي؟ قال: نعم!، ولولا ذلك ما أقرّت بالرّبوبية حيث قالت: بلى!، والروح هي التي قام بها البدن واستحق بها اسم الحيوة، وبالروح ثبت العقل وبالروح قامت الحجّة، ولو لم يكن الروح كان العقل معطلاً لا حجة عليه ولا له.

---

١ ــ ان يبلغ السموات والارضين السبع «عوارف».

٢ ــ لعمل «عوارف».

٣ ــ يقوم به «عوارف».

٤ ــ من نوره لحرق «عوارف».

وقيل : انها جوهر مخلوق ولكنها الطف المخلوقات واصفى الجواهر وانورها ، وبها ترى[١] المغيبات وبها يكون الكشف لاهل الحقائق واذا حجبت الروح عن مراعات السّر[٢] أسائت الجوارح الادب ، ولذلك صارت الروح بين تجلّي[٣] واستتار.

وقيل : الّدنيا والاخرة عند الروح سواء.

وقيل : الارواح تجول في البرزخ وتبصر احوال الدنيا ومع الملائكة يتحدّثون في السماء[٤] عن احوال الادميين، وارواح تحت العرش وارواح طيارة الى الجنان والى حيث شائت ، على اقدارهم[٥] من السعي الى الله ايام الحيوة.

سئل الواسطي لاي علة كان رسول الله صلّى الله عليه وآله احكم[٦] الخلق ؟ قال : لانّه خلق روحه اولاً فوقع له صحبة[٧] التمكين والاستقرار، لا تراه كيف يقول : كنت نبيا وآدم بين الروح والجسدي ؟ اي لم يكن روحاً ولا جسداً.

وقال بعضهم : الروح خلق من نور العزة وابليس خلق من نار العزة ولهذا قال : خلقتني من نار[٨]، ولم يدر انّ النّور خير من النّار .

وقال بعضهم : قرن الله العلم بالرّوح فهي للطافتها تنمو بالعلم كما انّ البدن ينمو بالغذاء[٩] ، وهذا في علم الله لان علم الخلق قليل لا يبلغ ذلك .

فهذه اقوال اهل الاسلام في باب الروح ، والغرض من نقلها ان يعلم انّ العقول متحيّرة في كنهها ، وانّه قد وقع الاختلاف بين المسلمين انّها مخلوقة أو غير مخلوقة ، ولهذا وقع السؤال من مؤمن الطّاق في هذه الآية لابي عبدالله عليه السلام عن الروح الّتي في آدم المذكور

---

١ ــ تترائى «عوارف» .

٢ ــ السير «عوارف» .

٣ ــ تجل «عوارف» .

٤ ــ وتسمع ماتتحدث به في السماء «عوارف» .

٥ ــ اقدارها «عوارف» .

٦ ــ احلم «عوارف» .

٧ ــ صحبته ــ م .

٨ ــ الاعراف ١٢ .

٩ــ كما ينمو البدن بالغذاء «عوارف» .

في قوله تعالى: فاذا سويته ونفخت فيه من روحي[1]، لما في هذه الاضافة، اعني اضافة الروح اليه من الشرف، الموهم لان لا يكون الرّوح مخلوقة، فاجاب عليه السلام: بانّ هذه أي الروح المنفوخة في آدم روح مخلوقة والروح الّتي في عيسى المذكورة في قوله تعالى: وكلمته القيها الى مريم وروح منه[2] مخلوقة.

اقول: لا يخفى على الواقف باسلوب العبارة ان قوله عليه السلام: هذه روح مخلوقة، يدلّ بحسب المفهوم: ان من الممكن ان يكون في الارواح روح غير مخلوق، ودلالة المفهوم وان كان ضعيفا لا يصلح بمجرده ان يصير حجة لكن اذا ضم اليه سائر الشواهد والقرائن يصير حجة قوية، وسوف نرجع مشيراً الى بيان حقيقة الامر في ذلك .

الحديث الثاني
وهو الاربعون وثلاث مائة

«عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى الحجال عن ثعلبة عن حمران» بن اعين الشيباني مولى كوفي تابعي مشكور، روى الكشّي عن محمّد بن الحسن عن ايوب بن نوح عن سعيد العطار عن حمزة الزيات عن حمران ابن أعين عن أبي جعفر عليه السلام انه قال له: انت من شيعتنا في الدنيا والاخرة،، وروى انه من حواري محمد بن علي وجعفر بن محمد عليهما السلام. وقال عليّ بن احمد العقيقي: انه عارف.

وروى ابن عقدة عن جعفر بن عبدالله قال: حدثنا حسن بن علي قال: حدثني عبدالله بن بكير عن زرارة عن شهاب بن عبد ربه قال: جرى ذكر حمران عند أبي عبدالله عليه السلام فقال: مات والله مؤمنا «صه» وهو عظيم المنزلة، روى الكشي في مدحه روايات كثيرة من غير ذم اصلا، وفي التحرير الطّاوسي: انه مشكور لم ارما يخالف ذلك . وروى عن أبي جعفر عليه السلام انه قال: لانت من شيعتنا في الدنيا والآخرة.

والشيخ الطوسي رحمه الله قال في كتاب الغيبة: فصل في ذكر طرف من أخبار السفراء الّذين كانوا في حال الغيبة، وقبل ذكر من كان سفيراً حال الغيبة نذكر طرفاً من اخبار من كان يختص بكلّ امام و يتولى له الامر على وجه من الايجاز، ونذكر من كان

١ــ الحجر ٢٩ .

٢ــ النساء ١٧١ .

ممدوحاً منهم حسن الطريقة ومن كان مذموماً سيئ المذهب ليعرف الحال في ذلك ثمّ قال: فمن الممدوحين[1] حمران بن أعين، أخبرنا الحسين بن عبيدالله عن أبي جعفر محمد بن سفيان البزوفري عن أحمد بن أدريس عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي بن فضال عن عبدالله بن بكير عن زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام وذكرنا حمران بن أعين فقال: لا يرتد والله ابداً ثم أطرق هنيئة ثم قال: اجل لا يرتّد والله ابداً.

«قال: سئلت أبا عبدالله عن قوله عليه السلام عن قول الله تعالى: وروح منه[2] قال: هي روح الله مخلوقة خلقها الله في آدم وعيسى».

الشرح

اعلم ان افراد النّاس وان كانوا كلّهم من حيث هذه النشأة الطبيعية متماثلين متفقين بالنّوع، الّا انّهم بحسب الباطن ومن حيث نشأتهم الاخروية متفاوتون تفاوتا عظيماً يوجب اختلافاً نوعياً بينهم. فطائفة من النّاس ليست لهم من النفوس الا الحيوانية المثالية، وطائفة نفوسهم اعلى رتبة من هؤلاءِ لانّها ناطقة مدركة للمعقولات، وهم أصحاب القلوب، وطائفة نفوسهم اجلّ وأعلى من هاتين الطائفتين، وهم الّذين وصلوا الى مقام الروح وصارت نفوسهم روحاً محضا وعقلا صرفاً، سواء كانوا في اوّل الفطرة كذلك كبعض الانبياءِ، أو بعد السلوك ، كسائر الانبياءِ واولياءِ عليهم السلام.

ومما يدل على اختلاف جواهر النفوس بحسب الخبر ما روى مرفوعاً عن كميل بن زياد قال: سئلت مولانا أمير المؤمنين عليه السلام فقلت.: يا أمير المؤمنين أريد ان تعرفني نفسي، قال: يا كميل واي الانفس تريد أن أعرفك؟ قلت: يا مولاى وهل هي الّا نفس واحدة؟ قال: يا كميل انما هي أربعة: النامية النباتية والحسية الحيوانية والناطقة القدسية والكلية الالهية، ولكل واحدة من هذه خمس قوى وخاصيتان: فالنامية النباتية لها خمس قوى: جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة ومربية، ولها خاصيتان: الزيادة والنقصان، وانبعاثها من الكبد، والحسية الحيوانيّة لها خمس قوى: سمع و بصر وشمّ وذوق ولمس، ولها خاصيتان: الشهوة[3] والغضب، وانبعاثها من القلب، والناطقة القدسية لها خمس قوى: فكر

١ــ المحمودين «كتاب الغيبة».

٢ــ النساء ١٧١.

٣ــ وفي بعض النسخ وفي الكشكول ايضاً: الرضا والغضب.

وذكر وعلم وحلم ونباهة[1]، وليس لها انبعاث وهي اشبه الاشياءِ بالنّفوس الملكيّة ولها خاصيتان: النزاهة[2] والحكمة، والكلية الالهية لها خمس قوى: بقاءٍ في فناء ونعيم في شقاء وعزّ في ذل وفقر في غناءٍ وصبر في بلاء، ولها خاصيتان: الرضاءِ والتسليم:

وهذه التي مبدأها من الله واليه تعود وقال الله تعالى: ونفخت في من روحي[3]، وقال: يا ايتّها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية[4]، والعقل وسط الكل.

وهذا الحديث ممّا اخرجه شيخنا البهائي رحمه الله في كتابه المسمّى بالكشكول.

اذا علمت ما ذكرناه فاعلم ان هذه الروح الكلّية الالهيّة هي التي لا يعرف حقيقتها الّا الكمّل من العرفاء بالله، وهي التي وقع الاختلاف في انها مخلوقة أم غير مخلوقة مع اتفاقهم على انّها باقية، لانّها من أمر الله وما هو من امر الله فهو باق، ولاجل هذا الاختلاف قال عليه السلام: هي اي الرّوح في قوله تعالى: وكلمته القاها الى مريم وروح منه[5]، روح مخلوقة في آدم وعيسى، وانما خصّهما بالذكر لانّ روحهما وجدت بايجاد الله في اوّل تكوّنهما لقلة مدخلية الواسطة كالاب الجسماني فيهما.

واعلم ان العوالم وان كانت كثيرة غير محصورة الّا انّها محصورة في عالمين اثنين: وهما الخلق والامر، قال تعالى: الا له الخلق والامر[6] والخلق بمعنى المساحة والتقدير، فعبّر عن عالم الدّنيا وعالم الشهادة وهو كل ما يقع اليه الاشارة الحسية او يدرك باحدى الحواس الخمس الظاهرة بعالم الخلق، وعبّر عن عالم الاخرة وعالم الغيب وهو كلّ ما يدرك باحدى الحواس الخمس الباطنة وهي كما قيل: النّفس والقلب والعقل والرّوح والسِرّ بعالم الامر، فعالم الامر هو الاوليات العظائم التي خلقها الله للبقاءِ من الروح والعقل والقلم واللّوح والعرش والجنّة والنّار.

وسمّى علام الامر امراً لانّه اوجده الله بامره وكلمته لا من شيء، بل يفيضه نفس

١ــ اى: الشرف. الفطنة.

٢ــ اي: البعد عن السوء.

٣ــ الحجر ٢٩.

٤ــ الفجر ٢٧ و ٢٨.

٥ــ النساء ١٧١.

٦ــ الاعراف ٥٤.

الامر والكلمة، فانّ امره ليس حرفاً وصوتا بل جوهراً قدسياً، وسمّى عالم الخلق خلقا لانّه اوجده الله بالوسائط من شيء كقوله: وما خلق الله من شيء[1] فلمّا كانت هذه الموجودات مخلوقة بالوسائط من شيء أي مادة مستحيلة كائنة فاسدة سمّاها الخلق وخلقها للفناءِ لا للبقاءِ.

فعلم ممّا ذكرنا انّ قوله تعالى: قل الروح من أمر ربي[2]، انّما هو لتعريف الروح، عني به انه من عالم الامر والبقاءِ لا من عالم الخلق والفناء، وانّه ليس على الاستبهام كما ظنّه جماعة انّه تعالى ابهم علم الروح على الخلق واستأثر لنفسه حتى قالوا ان النّبي صلّى الله عليه وآله لم يكن عالماً به، وهذا غاية الجهل برتبة النبي صلّى الله عليه وآله، فان الروح الامري هو حقيقة ذاته فكيف لا يعرف هو ذاته ونفسه وقال: من عرف نفسه فقد عرف ربه؟ فكيف يجوز ان يقال انّه لم يعرف نفسه ولاربّه؟ واكثر الخلائق لمّا لم يبلغ نفوسهم الى مقام الروح، فهم لا جرم بمعزل عن معرفة الروح، واما النبي فجل منصبه وهو حبيب الله ونبيّه ان يكون جاهلاً بالرّوح مع انه عالم بالله، وقد منّ الله عليه بقوله: وعلمك ما لم تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً[3]، وامّا سكوته عن الجواب عن سؤال الروح وتوقفه انتظار الوحي حين سألته اليهود لغموض يرى في معناه ودقةلايفهمهااليهود لبلادة طباعهم وقساوة قلوبهم، وانّه ما يعقلها الاّ العالمون.

بل الحق انّ الرّوح لبساطتها وكونها نفس مرتبة من حقيقة الوجود، لا يمكن كشفها لاحد ولا تعريفها الاّ بهذا التعريف الالهي، فهوية الروح نشأت من امر الله، ولهذا وقع الاختلاف في كونها قديمة أو حادثة.

وفي قوله عليه السلام: هي روح الله مخلوقة في آدم وعيسى، دقيقة يجب التنبيه عليها، وهي انّه قيد كونها مخلوقة في آدم وعيسى ولم يقل مخلوقة على الاطلاق بلا قيد، وقد قال نبينا صلى لله عليه وآله: كنت نبيا وآدم بين الماءِ والطّين.

فاعلم انّ الارواح كلّها مخلوقة من روح واحدة هي روح النبي صلّى الله عليه وآله وروحه اصل الارواح ولهذا سمّى امــاً، اي امّ الارواح، كما ان اللوح المحفوظ امّ الكتاب

---

١ ــ الاعراف ١٨٥.

٢ ــ الاسراء ٨٥.

٣ ــ النساء ١١٣.

لانّها منتسخة منه. فكما كان آدم أبا البشر وخليفة الله في الارض كان النبي صلى الله عليه وآله أبا الارواح وخليفة الله في عالم الارواح،فالروح خليفة الله ومجمع صفاته تعالى الذّاتية كالعلم والحيوة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والبقاءِ، والجسد خليفة الرّوح وهو مجمع صفاته.

وذلك ان الله لـمّا خلق روح النّبي صلى الله عليه وآله كان الله ولم يكن معه شيء آخر حتى ينسب او يضاف اليه الرّوح غير الله، بل كان روحه اول شيء تعلقت به القدرة الازلية، ولذلك شرفه بتشريف الاضافة الى نفسه فسمّاه: روحي: كما سمّى اوّل بيت وضع للنّاس وشرفه بالاضافة الى نفسه فقال: بيتي، ثمّ حين أراد أن يخلق آدم سواه ونفخ فيه من روحه أي من الروح المضاف الى نفسه، وهو روح النبي صلى الله عليه وآله كما قال: فاذا سويته ونفخت فيه من روحي[1]، ولم يقل نفخت فيه روحي بلا كلمة «من» ليكون دلالة على انّ الروح المنفوخ في آدم هو بعينه روح النبي صلى الله عليه وآله بل كان روح آدم متولداً، فالنبي صلى الله عليه وآله الاب الروحاني لابي البشر وسائر الانبياءِ وابو البشر الاب الجسماني للنبي صلى الله عليه وآله وسائر البشر كما قيل:

واني وان كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى شاهد بابوّتي

وقيل بالفارسية الشعر:

گر بصورت من زآدم زاده‌ام پس بمعنى جدّ جدّا افتاده‌ام

وكذلك ارواح اولاد آدم مخلوقة من روح النبي صلّى الله عليه وآله لقوله تعالى: ثم جعل نسله من سلالة من ماءٍ مهين ثم سويه ونفخ فيه من روحه[2]، وكذلك قال في حق روح عيسى عليه السلام: فنفخنا فيه من روحنا[3]، فكانت النفخة لجبرئيل والرّوح من روح النبي صلى الله عليه وآله المضاف الى الحضرة الالهية.

ولاجل كون حقيقة الروح على هذه المنزلة والشرف قصرت افهام الناس عن دركها وتلاشت العقول عن دركها كما يتلاشى انوار الابصار في شعاع الشمس ولهذا قال: وما

١ــ الحجر ٢٩.

٢ــ السجدة ٨ و ٩.

٣ــ التحريم ١٢.

اوتيتم من العلم الاّ قليلاً[1]، فافهم هذا المقال فانّه مدرك عزيز المنال.

الحديث الثالث

وهو الواحد والاربعون وثلاث مائة

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن خالد عن القاسم بن عروة» روى عنه البرقي واحمد وهو ممّن لم يرو كذا في رجال الفاضل الاسترابادى «عن عبدالحميد الطائي،[2]» مجهول «عن محمد بن مسلم قال: سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن قوله الله عزّ وجلّ: ونفخت فيه من روحي كيف هذا النفخ؟ فقال: ان الرّوح متحركة كالريح وانّما سمّى روحا لانه اشتق اسمه من الريح وانّما اخرجه على لفظة الرّيح لانّ الارواح مجانسة للريح وانما اضافه الى نفسه لانّه اصطفاه على سائر الارواح كما قال لبيت من البيوت: بيتي ولرسول من الرسل خليلي واشباه ذلك وكل ذلك مصنوع محدث وكل مخلوق مربوبٌ مدّبر[3]».

الشرح

لما كان النفخ في اللّغة قسما من التحريك والحركة لا يكون الاّ في الجسمانيات، وقع السؤال عن معنى قوله تعالى: ونفخت فيه من روحي ، لانّ الرّوح ليست جسما ولا شيئاً منطبعاً في الجسم كما هو عند المحققين.

ويمكن الجواب بان الروح وان لم يكن في اصل جوهره من هذا العالم الاّ انّ له مظاهر ومجالي في الجسد، واوّل مظهر له في هذا البدن بخار لطيف دخاني شبيه في لطافته واعتداله بالجرم السماوي و يقال له: الرّوح الحيواني، وهو مستوى الروح الامري الربّاني الّذي هو من عالم الامر ومركبه ومطّيته قواه، والاطباء وكثير من الطبيعين لا يعرفون من النّفس غير هذا الجرم اللطيف النّوراني.

فاذن نقول: هذا الروح الطبي دائم التحلّل والتبدل، فهو جرم هوائي متحرك واليه اشار عليه السلام بقوله: انّ الروح متحرك كالريح، ثم لمّا كان النفخ عبارة عن تحريك

١ـ الاسراء ٨٥.

٢ـ هو عبدالحميد بن عواض الطائي من اصحاب الباقر والصادق عليهما السلام، ثقة «جامع الرواة» قال النجاشي: احضره الرشيد مع مرازم واخوه فقتله وسلما. وفي الخلاصة: من اصحاب الكاظم عليه السلام.

٣ـ وكل ذلك مخلوق مصنوع محدث مربوب مدبر «الكافي».

هواء يشتعل به الحطب ونحوه كالفحم، فالبدن كالفحم وهذا الروح كالهواء الّذي في منافذ الفحم واجوافه، والنفخ سبب لاشتعال الروح البخاري بنار النّفس وتنورها بنور الروح الامري، فللنفخ في الصور صورة وحقيقة ونتيجة: فصورته اخراج الهواء من آلة النفخ الى جوف المنفوخ فيه حتى يشتعل ناراً، وهذه الصّورة في حق الله محال ولكن النتيجة والمسبب غير محال، وقد يكنى بالسبب عن النتيجة والاثر المترتب عليه كقوله تعالى: غضب الله عليهم[1] فانتقمنا منهم[2] وصورة الغضب عبارة عن نوع تغير في نفس الغضبان يتأذى به ونتيجته اهلاك المغضوب عليه أو جرحه وايلامه، فعبّر في حق الله عن نتيجة الغضب بالغضب وعن نتيجة الانتقام بالانتقام، فكذلك يمكن ان يقال هٰهنا انه عبّر عما ينتج نتيجة النفخ بالنفخ، وان لم يكن على صورة النّفخ، ولكن نحن لانكتفي في الاسماءِ التي هي مبادئ افعال الله بهذا القدر وهو مجرّد ترتب الاثر من غير حقيقة تكون بازاء الصورة.

بل نقول: حقيقة النفخ ـــ الّذي في عالم الصّورة عبارة عن اخراج شيء من جوف النّافخ الى جوف المنفوخ فيه كالزق[3] ونحوه ـــ[4] هي افاضة نور سر الروح العلوي الالهي على القالب اللطيف المعتدل المستوي، أعني به الروح الحيواني القابل لفيضان النّور العقلي والرّوح الالهي، كقبول البلور لفيضان النور الحسي من الشّمس النّافذ في اجزائه واقطاره، فهكذا يكون انوار الحس والحيوة نافذة في كلّ جزء من اجزاء القالب والبدن، فعبر عن افاضة الرّوح على البدن بالنّفخ فيه.

فاذا تقرر ما ذكرناه فان قال قائل: فما السّبب الّذي اشتعل به نور الروح الحيواني في فتيلة النطفة؟

يقال: هو صفة في الفاعل وصفة في القابل. وامّا صفة الفاعل: فالجود الالهي وهو ينبوع كلّ وجود لانّه فياض بذاته على كلّ ما له استعداد قبول الوجود حقيقة، ومثاله فيضان نور الشمس على كلّ قابل للاستنارة عند ارتفاع الحجب بينهما. وقابل الاستنارة هي سطوح المتلونات كالارض ونحوها أو أعماق الاجسام المقتصدة في الكثافة والشفافة كالبلور

---

١ ـــ المجادلة ١٤.

٢ ـــ الاعراف ١٣٦.

٣ ـــ زق الحداد: اي كيره.

٤ ـــ اي: حقيقة النفخ هي.....

والزّجاجة دون الهواء الّذي لا لون له ولا اقتصاد في رقة القوام. وامّا صفة القابل: فالاستواء والاعتدال الحاصل بالتسوية كما قال: فاذا سويته[١] ومثال صفة القابل كصقالة الحديد، فانّ المرآة التي ستر وجهها بالصّدى لا تقبل الصورة وان كانت محاذية للصورة، فاذا اشتغل الصيقل بتصقيلها فكلما حصل الصّقال حصلت فيها الصّورة من ذي الصورة المحاذية دفعة بلا تخلف، فكذلك اذا حصل الاستواء في قابل الرّوح كالنطفة ونحوها حدثت فيها الرّوح من خالق الرّوح من غير تغيّر في الخالق بل انما حدثت الروح أو تعلقت الان لاقبله لتغيّر المحل او المتعلق بحصول الاستواء الان لا قبله.

واعلم كما تفيض النفس على البدن عند التسوية والتعديل المزاجي فكذا يفيض الرّوح العلوي الذي هو من امر الله على النفس عند حصول التسوية وتعديل الاخلاق وتوسيطها بين الاطراف المتضادة بحصول ملكة العدالة، فبالتسوية الاولى ونفخ الروح الادنى يستحق الانسان مسجودية القوى الحيوانية والاستواء على عرش الرّوح البخاري بخلافة الله في ارض البدن، و بالتسوية الثانية ونفخ الروح الاعلى يستحق خلافة الله في السّموات ومسجودية الملائكة والاستواء على عرش النّفس الناطقية الكليّة.

فاذا علمت الحال في كيفية افاضة الروح الادنى على القابل الادنى ومعنى تسويته والافاضة عليه وقبوله للفيض، فقس عليه نظائر ما ذكرنا في كيفية افاضة الروح الاعلى على القابل الاعلى، ولا ينبغي ان تفهم من الفيض ما تفهم من فيضان الماءِ من الاناءِ على الارض بانفصال جزء من ماء الاناءِ عليها، بل افهم منه لا اقل ما تفهمه ان كنت من اهل التميز من فيضان نور الشّمس على الارض، ولقد غلط فيه قوم ايضاً فظنوا انه ينفصل شعاع من جرم الشمس و يتصل بالارض و ينبسط عليها وهو خطاءٍ، بل نور الشمس سبب لحدوث شيء يناسبه في النّورية وان كان اضعف منه في الارض، فكذلك الجود الالهي سبب لحدوث انوار الوجود في كلّ ماهية قابلة للوجود على حسب قابليتها، واقرب القوابل اليه المادّة الانسانية فافاض عليها اشرف الانوار الوجودية، وعبّر عنه تارة بروحي وتارة بنور ربها كما في قوله: واشرقت الارض بنور ربّها[٢].

فقد ظهر لك من هذه المباحث انّ الروح العلوي من عالم آخر وان مظهره ومورده من

١ــ الحجر ٢٩.

٢ــ الزمر ٦٩.

هذا العالم، ولهذا سمي باسمه، وهو دائم الحركة كالريح، فان الريح عبارة عن الهواء المتحرك ، ولهذا اشتق اسمه وهو: الرّوح من الريح.

فقوله : ان الروح متحرك كالريح، بيان لسبب كونه منفوخا واتصافه بصفة المنفوخية. وقوله: انما سمّي روحا لانه اشتق اسمه من الريح، بيان لتسمية الروح روحاً بوقوع هذا الاشتقاق.

وقوله عليه السلام : وانما اخرجه على لفظة الريح، بيان لوجه هذا الاشتقاق، فكأنه قيل: لماذا اشتق له اسم من الريح؟ فقال: لان الارواح مجانس للريح، وتذكير مجانس لانه على تقدير شيء مجانس، ووجه هذه المجانسة ان كلاً منهما منشأ للحيوة، امّا الرّوح: فمنشأ الحيوة الدائمة الاخروية وامّا الريح الّذي مهبطه: فمنشأ الحيوة المنقطعة الدّنيوية.

فان قلت : فما حقيقة هذا الروح الّتي هي منشأ الحيوة الابدية وما وجه تعلّقه بهذا البدن؟ أهو داخل فيه أو خارج عنه؟ متصل به أو منفصل عنه؟

فنقول : ليس هو بداخل في البدن بالممازجة ولا خارج عنه بالمباينة، ولا هو متصل به ولا منفصل عنه، لانّ مصحح الاتصاف بهذه الامور الجسمية والتميز فقد انتفى عنه، وكلا الضّدين منفكان عنه، كما انّ الفلك لا حار ولا بارد والجماد لا عالم ولا جاهل، لان مصحح الحرارة وضدها العنصرية وقبول الاستحالة والكون والفساد، ومصحح العلم ومقابله الحيوة فاذا انتفى القابل انتفى الضّدان وليس ايضاً هو في جهة من الجهات بل منزه عن الاختصاص بالجهات والاتصال بالاجسام والحلول فيها، ولا هو عرض مطلقا لانّ العرض لا يتصف بصفة لانّه نفس الصّفة، فلا يقبل صفة سيما الصّفات المتقابلة كالعلم والجهل والشجاعة والبخل والخوف والرجاء والفرح والغم.

فان قيل : لماذا منع رسول الله صلى الله عليه وآله من افشاءِ هذا السر وكشف هذه الحقيقة فقال تعالى: قل الروح من أمر ربي[1].

قلنا : لغموضه وعدم انحصار حقيقته في حدّ خاص ولقصور طبائع الناس عن احتمال حقيقته ومعناه، بل عن احتمال وصفه ونعته من كونه ليس بجسم ولا جسماني ولا داخل في الاجساد ولا خارج عنها ولا متصّل بها ولا منفصل عنها، فانّ الناس قسمان: خواص وعوام، وامّا من غلبت العامية على طبعه فهذه الصّفة لا يتصورها ولا يصدق

١ــ الاسراء ٨٥.

بوجودها في حقالله فكيف في حق غيره كالروح الانساني.

ولهذا انكرت الكرّامية والحنابلة ومن يحذو حذوهم ممن كانت العامية اغلب عليه فجعلوا الاله سبحانه جسماً، اذ زعموا انّه لا يعقل موجوداً الاّ مجسماً محسوساً بالفعل أو من شأنه أن يكون محسوساً مشاراً اليه، ومن ترقى عن العامية قليلاً نفس الجسمية ولم يقدر و لم يطق ان ينفي عنه عوارض الاجسام فاثبت الجهة وكونه مرئياً، ومن ترقى عن هذه العامية كالمعتزلة فاعترفوا بوجود موجود ليس بجسم ولا جسماني لا في مكان ولا في جهة ولا بكونه محلا لحادث، لكنهم احالوا ان يكون هذه الصفة لغيرالله، فاذا ذكرت هذا لغيره كفروك وقالوا انك تصف نفسك بما هو من صفات الاله على المخصوص[1]، فكأنك تدعي لنفسك الالهية والاشتراك .

وربّما قالوا: كما يستحيل ان يجتمع اثنان في مكان واحد يستحيل ان يجتمعا ايضاً في لامكان[2]،لانّه انّما يستحيل اجتماعهما في مكان لارتفاع الامتياز بينهما، فكذلك اذا وجد اثنان كل واحد منهما ليس في مكان فبم يحصل التميز والفرقان؟

وهذا القول غلط وخطاءِ فليس كلّ امتياز بين شيئين بمكان، اذ ربّما يمتاز احد الشيئين عن الآخر بالحد والحقيقة كالاعراض المختلفة في محل واحد، فتميزاللون عن الطعم ليس بمكان ولا زمان، فيجوز اجتماعها في جسم واحد، وكذا تميزالعلم عن القدرة بذاته وان كانا حاصلين في نفس واحدة، فاذا جاز اجتماع الحقائق المتخالفة بذواتها في محلّ واحد فبان يتصور اشياء مختلفة الحقائق بذواتها متفقة في امر سلبي هوسلب المكان وسلب الجسمية يكون اولى.

واما الخواص[3] وهم اعاظم الحكماء الالهيّن وأكابر الصّوفية فكلّهم قائلون بحقيقة الرّوح وتجرّده عن عالم الاجسام ووافقهم من متكلمي الاسلام قدماءِ اصحابنا الامامية رحمهم الله كابن بابويه القمي والشيخ المفيد والمرتضى علم الهدى وبني نوبخت حسبما استفادوا من أئمتهم المعصومين سلام الله عليهم أجمعين، ومن الاشاعرة الراغب الاصفهاني والغزالي والفخر الرازي.

١ــ الخصوص ــ م ــ د.

٢ــ اللامكان ــ م.

٣ــ عطف على: ان الناس قسمان:

ولكن يجب ان يعلم : ان حقيقة الروح ليست مما يمكن تحديده، لانها ذات درجات ومقامات ليس لها حدّ واحد، وهذا الارواح البشرية كسرج اقتبست من نارعظيمة ، ثم بين هذه الارواح تفاوت عظيم وكذا بين ارواح الملائكة، فلكل منهم مقام معلوم .

وكما ان اجساد الادميين صغيرة بالقياس الى اجرام الكواكب والسموات فكذلك ــ فافهم وتحقق ــ ان الارواح البشرية قبل ان تستكمل وترتقي الى سائر الدرجات ، حقيرة بالاضافة الى ارواح الملائكة ، كاجسادهم بالاضافة الى اجساد العالم، ولارواح الملائكة ترتيب وكل منهم منفرد برتبة ولا يجتمع في مرتبة واحدة اثنان، بخلاف الارواح المتكثرة البشرية، فانّ جميعها في بداية الفطرة في حدّ واحد، و بعد الترقي والاستكمال ايضاً قد يكون عدة منها متساو ية مختلفة بالهيئات والعوارض المشخصة .

واما الارواح الملائكة : فكل واحد نوع برأسه هو كلّ ذلك النوع وكليه ، واليه الاشارة بقوله تعالى: وانا لنحن الصّافون وانّا لنحن المسبحون[1]، و بقول النبي صلّى الله عليه وآله : ان الراكع منهم لا يسجد والساجد[2] منهم لا يركع ، وانه ما من واحد الاّ وله مقام معلوم .

ثم من الارواح الانسانية من قال : كنت نبيا وآدم بين الماء والطين، وقوله صلّى الله عليه وآله : لي مع الله وقت... الحديث، فمع هذا التفاوت والاختلاف كيف يمكن تحديد ماهية الروح أو تعريفها الاّ بما وقع في القرآن من قوله تعالى: قل الروح من أمرربي[3] ؟

قوله عليه السلام : وانّما اضافة الى نفسه لانّه اصطفاه على سائر الارواح، لما ذكر عليه السلام اوّلا : انّ الرّوح شيء متحرك كالريح وانّها مجانس للرّيح، فكأنه ورد السؤال بانّها مع هذه الصّفة يعني الحركة والمجانسة للرّيح كيف يضاف الى الله تعالى في قوله: ونفخت فيه من روحي[4] ؟ فان كانت النسبة اليه لان وجودها به ومنه ، فجميع الاشياء وجودها حاصلة به تعالى ومنه ؟ وقد نسب البشر الى الطّين فقال : انّي خالق بشراً من طين[5] ،

١ــ الصافات ١٦٥ و ١٦٦ .

٢ــ والقائم . النسخة البدل .

٣ــ الاسراء ٨٥ .

٤ــ الحجر ٢٩ .

٥ــ ص ٧١ .

ثمّ قال: فاذا سويته ونفخت فيه من روحي[1]، وان كان معناه جزء من الله فاض على القالب كما يفيض المعطي المال على السائل فيقول: افضت عليه من مالي، هذا يوجب تجزئة ذاته وذلك محال؟

فاشار الى الجواب بانّه تعالى اضاف الروح الّذي هو منشأ الارواح البشريّة ومنبعها الى ذاته لانّه اصطفاه وشرّفه على سائر الارواح، وقد مرّ انّ قوله: نفخت بمعنى افضت، ولو نطقت الشمس مثلا وقالت: افضت على الارض من نوري، فيكون صدقا و يكون معنى النسبة: انّ النور الحاصل من جنس نور الشّمس وان كانت في غاية الضّعف بالاضافة اليه.

وقد عرفت انّ الرّوح بسيط مصفى منزّه عن الجهة والمكان وقبول التجزئة، وكونه لا داخل الجسد ولا خارجه ولا متصّل به ولا منفصل عنه، ومع ذلك لا جزء من اجزاءِ الجسد الّا هو معه اينما كان، ولا ذرّة من ذرات القالب تعزب عنه، وفي قوته العلم بحقائق وماهيات الاشياء والاطلاع عليها والاحاطة بها، وهذه نوع مضاهاة ومناسبة ليست لسائر الاشياءِ من الاجسام والجسمانيّات اصلا، فلذلك خص بالاضافة اليه.

ثم اعلم ايضاً ان هذه الارواح البشرية المنفوخة في قوالبها باذن الله غير الروح المضاف اليه تعالى لما دلت عليه كلمة «من» الابتدائية لا التبعيضية، كما علمت انّ الرّوح ليس متجزئاً بل هذه الارواح البشريّة بالاضافة الى ذلك الرّوح كسرج مقتبسة من نار عظيمة كما سبق او كالاضواء الحاصلة في الروازن والثقب والجدران من ضوء الشمس.

قوله عليه السلام: وكل ذلك مخلوق مصنوع محدث مربوب مدبر، اي كلّ واحد من تلك الارواح سواء الّذي اصطفاه أو سائر الارواح مخلوق مصنوع، وانما ذكر هذه الالفاظ الخمسة تأكيداً وتوضحياً لنفي كونه قديماً، حيث وصف الارواح بصفات متعددة دالة على الحدوث والافتقار، اما كونها مخلوقة: فالخلق اما بمعنى الايجاد أو بمعنى التقدير وكلاهما تدّلان على انّ لها موجداً مقدراً، وامّا كونها مصنوعة: فمعناه انّ وجودها بصنع صانع، واما كونها محدثة: فمعناه انّ وجودها متأخر عن لا وجودها، فلم يكن وجودها من ذاتها فلها محدث لا محالة، وامّا كونها مربوبة: فالتربية عبارة عن تبليغ الشيء الى كماله على التدريج، فالارواح البشرية تتكامل لا دفعة وهي قابلة للترّقي والتوجه الى غايتها الاصلية والتّقرب الى الله تعالى، وامّا كونها مدبرة: فهو من جهة انّها ذات قوى مترتبة والات وجنود مختلفة واقعة

---

١ ــ ص ٧٢.

على نسق وانتظام، فدل ذلك على انها لها مدبراً يفعل فيها هذه التدبيرات اللائقة والترتيبات الضرورية أو النافعة كما دل عليه علم التشريح.

واعلم انه ذهبت جماعة الى ان الارواح قديمة، وجماعة لما تفطنوا ان نفوسهم غير جسمية توهموا انها البارئ، وقد ضلوا ضلاً بعيداً، فان النفوس كثيرة فالبارئ جل كبريائه واحد احدي، واما بطلان كونها قديمة: فالبرهان طو يل ومقدماته كثيرة، لكن انّ الروح البشرية حدثت عند تمام استعداد النّطفة للقبول، وحدوثها من الله عند تمام الاستعداد المعبّر عنه بالتسوية، كما حدثت الصّورة في المرآة، عند حصول[1] الصقالة والتصفية في المرآة من ذي الصورة، وان كان ذو الصورة سابق الوجود على الصقالة وهما متحدان[2].

وايجاز هذا البرهان: انّ الارواح البشرية لو كانت موجودة قبل الابدان لكانت امّا كثيرة وامّا واحدة، وكلا الشقين باطل[3]، فوجودها قبل البدن باطل، امّا بطلان وحدتها: فانها بعد التعلق بالابدان امّا ان بقيت على وحدتها أو صارت متكثرة، وكلاهما محال، فوجودها مع البدن محال، هذا اخلف. امّا استحالة الوحدة فلاستلزامه كون ما يعلم احدها يعلم غيرها فلم يجز ان يعلم زيد ما يجهله عمرو، ولو كان الجوهر منّا واحداً لاستحال اجتماع الضدين فيه كما يستحيل اجتماعهما في واحد كزيد.

وامّا استحالة الكثرة: لان الواحد انما يجوز ان يتكثر و ينقسم اذا كان مقداراً او ذا مقدار كالاجسام، فالجسم ينقسم تارة و يتحد اخرى، لانّه ذو مقدار وله بعض وكلّ قبل الانفصال في الوهم والفرض و بعد الانفصال في الخارج والوجود، وما لا بعض له بوجه فلا يمكن له كثرة بعد وحدة ولا وحدة بعد كثرة.

وامّا فرض كثرة الارواح قبل الابدان فمحال: لانّها امّا ان تكون متماثلة من كلّ وجه أو متغايرة، والاول ظاهر البطلان لان وجود المثلين محال في الاصل ولهذا يستحيل وجود السوادين في محل واحد وجسمين في مكان واحد، لانّ الا ثنينية تقتضي مغايرة ولا مغايرة ههنا، واذا تحقق سوادان مثلا فيجب ان يكونا في محلين أو في محل واحد ولكن في زمانين، اذ لاحدهما حينئذ وصف وللاخر وصف آخر وهو الاقتران بهذا الزمان الخاص، فليس في

١ــ حدوث ــ م ــ د ــ ط.

٢ــ وهما متحدان ــ ليست في ــ د.

٣ــ محال ــ م ــ د.

الوجود مثلان مطلقا بل بالاضافة، كقولنا: زيد وعمرو مثلان، اي في الانسانية، وسواد الحبر[1] والغراب مثلان، اي في السوادية.

والثاني باطل ايضا[2]، لانّ تغايرها امّا باختلاف الانواع أو باختلاف العوارض والاحوال الخارجة عن الماهية ولوازمها.

ولما كانت النفوس الانسانية متفقة واحدة بالنوع والحدّ فلا يمكن ان يكون اختلافها قبل البدن بالماهية والحقيقة، وامّا اختلافها بالعوارض فمحال، لان الحقيقة الواحدة انّما تنقسم بالعوارض الخارجة عن الذات اذا كانت حالة في الاجسام اومنسوبةاً اليها بنوع تعلق، اذ الجسم امر لذاته ذو اجزاء متخالفة ولو بالقرب والبعد من السماء، وامّا اذا لم يكن شيء كذلك فقبوله للتكثر بعد الاتفاق في النوع محال، كما ان الشيء اذا لم يكن متعلقا بحركة وزمان فقبوله للتغيّر محال. وهذا ربما يحتاج تحقيقه الى مزيد تقرير و بيان لكنّ هذا القدر ممّا ينبه على بطلان تقدم الارواح.

وامّا قوله تعالى: واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم... الآية[3] وقول النبي صلى الله عليه وآله: كنت نبياً وآدم بين الماء والطين، وقوله: الارواح جنود مجنّدة، وقوله: نحن السابقون الاولون، فلا يوجب شيء منها ان يكون للارواح وجود قبل الابدان هذا النحو من الوجود، بل المراد ههنا وجودها في عالم التقدير او وجود اصولها ومعادنها ومنابعها كما اشرنا اليه فيما سبق والكلام في تحقيق ذلك طويل.

الحديث الرّابع
وهو الثاني والاربعون وثلاث مائة

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبدالله بن بحر» كوفي روى عن أبي بصير والرّجال ضعيف مرتفع القول «صه» وابن داود «عن أبي أيوب الخزاز عن محمد بن مسلم قال: سئلت أبا جعفر عليه السلام عمّا يروون ان الله خلق آدم على صورته فقال: هي صورة محدثه مخلوقة اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فاضافها الى

١ــ العير «النسخة البدل».

٢ــ يعني الارواح متغايرة من كل وجه.

٣ــ الاعراف ١٧٢.

نفسه كما اضاف الكعبة الى نفسه والروح الى نفسه فقال: بيتي،قال: ونفخت فيه من روحي[١] ».

الشرح

هذا الحديث ممّا لا خلاف في كونه مرو ياً عن النبي صلى الله عليه وآله، وروى على صورة الرحمن ايضاً، والغرض من قوله: هي صورة محدثة مخلوقة ان لا يتوهم احد ان لله صورة كصورة الانسان، وانّه ليس كمثله شيء، او يكون للانسان صورة غير محدثة على صورة ربّه، فازاح هذا الوهم.

ويجب ان تعلم ان الصورة ـــ كما مرّ في كتاب العقل ـــ اسم مشترك بين معان كثيرة، فقد يطلق على ترتيب الاشكال ووضع بعضها من بعض واختلاف تركيبها وهي الصورة المحسوسة، وقد يطلق على ترتيب المعاني التي ليست بمحسوسة، فان للمعاني ترتيب وتركيب ايضا وتناسب. فيقال صورة هذه المسألة كذا وصورة الواقعة كذا، وقد يطلق لغير هذين المعنيين فيقال للوجود الخارجي لشيء: صورته في الخارج، و يقال للماهية العقلية: لها صورة في العقل و يقال لتمام الشيء في ذاته أو في عرضه: صورته، فالنطق مثلا صورة الانسان والبياض صورة الجسم الابيض، و يقال لمقوم المادة نوعا: صورتها، و يقال للوجود المجرّد عن المادة: انه صورة بلا مادة، فالمراد بالصورة ههنا المعنى الثاني وهي النسبة المعنو ية والترتيب العقلي.

واعلم ايضا ان الله منزّه عن المثل في الذات وعن الشبه في الصّفات، ولكن لا يستحيل في حقّه المثال وهو المضاهاة في الاضافات والسلوب لانها خارجة عن ذاته، فالله منزّه عن المثل لا عن المثال ولهذا قال: ولله المثل الاعلى[٢]، ولولا بين نفس الادمية والرّب من المضاهاة لم يجب من معرفتها معرفته ولم يقل أمير المؤمنين عليه السلام: من عرف نفسه فقد عرف ربه، فالنفس مناسبة ومضاهاة مع بارئها في الذات والصّفات والافعال.

امّا الذات: فالنفس مجرّدة عن المكان والحيز والجهة والجسم، فليست بجسم ولا بعرض ولا بمتحيز في جهة ولا بقابل للاشارة الحسية ولا ايضا متصلة بهذا العالم والبدن ولا

١ـــ الحجر ٢٩.

٢ـــ النحل ٦٠.

منفصل[١] ولا داخلة في العالم ولا خارجة وهذا كلّه من صفات التقديسية لذاته تعالى.

واِمّا الصفات : فقد خلقها الله موجوداً حيّاً عالما قادراً سميعاً بصيراً متكلماً، اما في هذه النشأة البدنية : فبالالات الجسمانية، فيتكلم باللسان و يبصر و يسمع بالجارحتين العين والاذن و يقدر بالاعصاب والعضلات، اذ هذا غاية ما يمكن لها من المضاهاة في هذه النشأة. واما النشأة الباطنة : فكلها حاصلة لها في ذاتها من غير حاجة لها الى الة مباينة لذاتها، الا ترى انها في المنام، وهو جزء من اجزاءِ الاخرة، ترى وتسمع وتتكلم وتقدر بذاتها لا بالة؟

واما الافعال : فقد ذكرنا في الكتاب الاول ان لافعال الانسان كما لافعال الله عند صدورها منه و بروزها من مكامن غيبها الى مظاهر شهادتها اربع مراتب : لكونها اوّلا في مكمن روحه الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفاءِ كأنه غير مشعور بها، ثم تنزّل الى حيز قلبه عند استحضارها واخطارها بالبال كلّية، ثم تنزل الى مخزن خياله مشخّصة جزئية، ثم يتحرك اعضائه بحركة الاعصاب والاوتار والعضلات عند ارادة اظهارها فيفعل في الخارج ما كان يقدره اولاً.

فكذلك الحال في الافعال الالهية التي تحدث في عالم الكون، اذ المرتبة الاولى بمثابة القضاءِ الالهي والمرتبة الثانية بمثابة صورة اللوح المحفوظ، والثالثة بمثابة الصّورة[٢] القدر الرباني ولوح المحو والاثبات والنفس المنطبعة السماوية، والرابعة بمثابة الصورة الحاثة في المواد العنصرية، ولا شك في ان التزول الاول لا يكون الا بارادة كلية والنزول الثاني بارادة جزئية تنضم[٣] الى الارادة الاولى الكلية فتتخصص وتصير جزئية، فينبعث بحسب ملائمتها ومنافرتها رأي جزئي يستلزم ارادة جازمة داعية الى اظهار ذي الصورة في الخارج، فيظهر الفعل في الخارج بحركة الاعصاب والاعضاءِ التي بمثابة حركة السماء.

وكما ان سلطان الروح الذي هو العقل والادراك لا يظهر اوّلا الّا في الدّماغ، فكذلك سلطان الرّوح الاعظم الذي هو روح العالم لا يظهر في العرش، وكما ان مظهر الاول فينا هو الروح البخاري المنبعث من القلب الذي هو منبع الحيوة، فكذا المظهر الاول لافعال الله هو

١ــ منفصلة ــ م ــ د.

٢ــ صورة ــ م ــ د.

٣ــ لا كانضمام شيء الى شيء بل كانضمام ظل وفيء، اذ الكلية هي الحقيقة والجزئية يتبعها بضرب من التبعية. فاستبصر (نوري).

الكرسي، ثم السّموات التي كالاعضاءِ البسيطة فينا، وروح الفلك اعني نفسه المنطبعة بمثابة الروح الحيوانية فينا، ووجود الحادث في عالم الارض كوجود الفعل الارادي منّا كالكتابة ونحوها في مادته الخارجة كالقرطاس ونحوه.

وقال الغزالي في بعض رسائله[١] : مبدأ فعل الادمي ارادة يظهر اثرها في القلب اوّلا فيسري منه اثر بواسطة الرّوح الحيواني الذي هو بخار لطيف منبعث من تجويف القلب، يتصاعد الى الدماغ،[٢] ثم يسري منه اثر الى الاعصاب الخارجة من الدماغ ومن الاعصاب الى الاوتار والرباطات المتعلقة بالعضل، فينجذب[٣] الاوتار فيتحرك به الاصبع فيتحرك بالاصابع القلم وبالقلم المداد مثلا فيحدث منه صورة ما تريد كتابته على وجه القرطاس على وفق ما يتصوّر في خزانة التخيل، فانّه ما لم يتصوّر صورة المكتوب في الخيال اوّلاً لا يمكن احداثه على البياض ثانياً.

ومن استقرأ أفعال الله وكيفية احداثه للحيوان[٤] والنبات على الارض بواسطة تحريك السموات والكواكب ــ وذلك بصناعة الملائكة في تحريك السّموات ــ علم انّ تصرف الادمي في عالمه، اعني بدنه يشبه تصرف الخالق في العالم الاكبر وهو مثله، وانكشف له ان نسبة شكل القلب الى تصرفه نسبة العرش ونسبة الدّماغ نسبة الكرسي[٥]، وانّ الحواس[٦] كالملائكة الذين يطيعون الله طبعاً ولا يستطيعون لامره خلافاً ولا عصياناً، والاعصاب والاعضاءِ كالسموات والقدرة في الاصبع كالطبيعة المسخرة المركوزة في الاجساد[٧]، والقلم والقرطاس والمداد[٨] كالعناصر التي هي امهات المركّبات في قبول الجمع والتركيب والتفرقة، وخزانة التخيل كاللوح المحفوظ.

١ــ هذه الرسالة هي معارج القدس في مدارج معرفة النفس.

٢ــ بخار لطيف في تجويف القلب الى الدماغ «معارج».

٣ــ فينجذب به «معارج».

٤ــ الحيوان «معارج».

٥ــ ونسبة القلب الى الدماغ نسبة العرش الى الكرسي «معارج».

٦ــ الحواس له «معارج».

٧ــ الاجسام «معارج».

٨ــ والمواد «معارج».

فهما اطلع احد بالحقيقة على هذه الموازنة عرف معنى قوله صلى الله عليه وآله : ان الله خلق آدم على صورته، ولكن معرفة ترتيب افعال الله تعالى غامضة تحتاج الى تحصيل علوم كثيرة.

وقال ايضاً : فلولا ان الله تعالى جمع في الادمي ما هومثال جلة العالم حتى كأنه نسخة مختصرة من العالم وكأنه ربّ في عالمه متصرّف فيه، لما عرف العالم والتصرّف والرّبوبية والفعل والقدرة وسائر الصفات الالهية، ولولا هذه المضاهاة لم يقدر الانسان على الترقي من معرفة نفسه الى معرفة ربّه، فصارت النفس بمضاهاتها وموازنتها مرقاة الى معرفة خالق النفس.

فاذن نقول : المراد بالصورة في قوله صلى الله عليه وآله : ان الله خلق آدم على صورته، صورة نسبة ذات الله تعالى الى مجموع العالم وترتيبه ونظامه و وقوع كل جزء من اجزائه على نسبة خاصة اليه تعالى، وكون بعضها بواسطة بعض وقرب بعضها منه تعالى و بُعد البعض، ولا شك ان نسبته تعالى الى العالم أفضل النسب وأشرفها ولذلك قال عليه السلام : اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة، اي على سائر النسب التي يكون في العالم، فان هذه النسبة تكون بين أمور مترتبة بالذات ترتيبا يرتقي بها الكثرة الى وحدة و يصير بها الكثير واحداً، فاضافها لشرفها وفضيلتها على غيرها الى نفسه كما أضاف الكعبة الى نفسه في قوله تعالى: طهرا بيتي للطائفين[١] ، لانه أول بيت وضع للناس، وأضاف الروح الى نفسه في قوله: فاذا سو يته ونفخت فيه من روحي[٢]، لانّ الروح أشرف ممكن وافضل مخلوق واكرم جوهر في العالم.

الى هنا ينتهي الجزء الاول من شرح كتاب التوحيد و يليه الجزء الثاني ان شاء الله واوله:

باب جوامع التوحيد

---

١ ـــ البقرة ١٢٥ .

٢ـــ الحجر ٢٩ .

ص ٥ س ١ قوله: باب حدوث العالم. الحدوث هو الوجود بعد العدم سرمدية كانت البعدية او غير سرمدية، دهرية كانت او غيرها، زمانية كانت او غيرها، والحادث السرمدى، هو الصنع وغير السرمدى هو المصنوع، والدهرى من المصنوع ينقسم الى اركان وانوار اربعة: النور الابيض ثم الاصفر ثم الاخضر ثم الاحمر، وهى اركان العرش، والزمانى منه علوى بتفاوت طبقاته المترتبة، وسفلى باختلاف انواعه المتكثرة، واما السرمدى منه فهو برزخ بين القدم والحدوث والوجوب والامكان والنور والظلمة، هذان المتقابلان، اى القدم والحدثان والوجوب والامكان وضع مخروطاً هما وضعا الهيا على التعاكس كما تقرر في محله.

(نورى)

ص ٧ س ١١ بل الافتقار حسبما حقق فى موقعه مقوم ذات المفتقر بالذات فيستمر مفتقراً كما ان الغنى مقوم ذات الغنى بالذات فيستمر غنيا، والا انقلب كل الى خلافه وهو خلف، فثبّت.

(نورى)

ص ٧ س ٢١ اشارة منه رفع مقامه الى النحو الافاضة والابداع متسرمد بتسرمده تعالى ومن قبله، والعالم الخلقى والمصنوع الامكانى حادث زمانى آب من قبل ذاته عن التسرمد والوجود الدائمى، ومانسب الى الاقدمين من القول بالقدم خلط في المقام لعدم درك حق المرام، وكلامهم مرموز وانما عنوا من القدم قدم الابداع والصنع وتسرمد عوالم الامر وهو قوله: كن، لاقدم المصنوع والمخلوق، مع ان الابداع ايضاً يتسرمد بتسرمده تعالى وليس له وجود واستمرار وقرار بالانفراد، بل هو موجود بوجوده و باق ببقائه تعالى، فاستبصر.

(نورى)

ص ٨ س ١١ اعلم ان التغير والتجدد على ضربين: ضرب منه مطلق وضرب آخر متعين وهما متحدان بضرب من الاتحاد كاتحاد الطبيعى من الاتصال الجسمى والتعليمى منه، والمطلق بمنزلة والمتعين منزلته من المطلق منزلة الجسد من الروح والروح باق والجسد فان، والروح هنا يسمى بالدهر والجسد بالزمان ومنزلة الفلك من الملك منزلة الجسد من الروح، فالملك دهرى والفلك زمانى، قوله: كدوام الفلك من الملك تمثيل للزمان، وقوله: وبقاء الملك بالملكوت تمثيل للدهر، وبقاء الملكوت الكلى المقدس عن مطلق التغير هو السرمد الذى يكون مجمع الازل والابد.

(نورى)

ص ٨ س ١٥ كل جسم جسد ولكل جسد روح، والروح له انواع واصناف واشخاص كالجسد، والارواح منها ملكوتية نورانية كالفلكية ومنها ابليسية ظلمانية كالفرعونية وبينهما برازخ لاتحصى، وكل جسد زمانى داثر زائل، والارواح الدهرية ولاسيما الفلكية باقية بضرب من البقاء بتبعية الملكوت الاعلى والملكوت متسرمد بالتسرمد الاضافى الفعلى وهو التسرمد الثانى، والحق الحقيقى جل جلاله متسرمد بالتسرمد الحقيقى الذاتى وهو التسرمد الاول، وكل منهما مجمع الابد والازل، وهو الاول والآخر والظاهر والباطن، وشرح المقام طويل والتحرير قصير لايفى بوجوه الكلام في المقام الا للناقد البصير.

(نورى)

ص ١٣ س ١٩ خلاصة الوجه في الوجه التوضيحى والدليل التأكيدى الذى قرره في هذه الاجرام ومحصله هو محصل ماقرره في وجه كون الشمس والقمر ومكانيهما دائما، فكل منهما مما له حكم مخصوص وحد محدود ويجرى فيه من الوجه اللمى الوجه الذى ذكر فى ذلك الوجه، فاستبصر واعتبر فانه طريق مستمر ومجرى مستقر.

(نورى)

ص ١٥ س ١٤ اى شاء ماسواه بما هو ماسواه، فان الموجود الامكانى له اعتباران: اعتبار اضافته الى نفسه وذاته، واعتبار اضافته وارتباطه بعلته تعالى عن الشريك في الافاضة، فبالاعتبار الاول ليس له رتبة الافاضة، بل شأنه الاستفاضة والاعداد والتهيئة للمواد بوجه، و بالاعتبار الثانى يرجع شأنه الى شأن علته، وفاعليته مرتبة من مراتب جوده، فالعبد قابل وفاعل ولكن فاعليته بحوله وقوته ولپس له استقلال في فاعليته، وهذا هو امر بين امرين ومنزه عن كل عيب وشين، فاستبصروا.

(نورى)

ص ١٧ س ٢ وفى انفسكم افلا تبصرون؟ حيث اظهر كل واحد من كل متقابلين فيك حتى يظهر استواء قدرته و ينكشف عجزك عند اعتبارك، فاعتبر حتى يظهر ظهوره فيك، حاضر غير محدود، غائب غير مفقود، موصوف لايرى، موجود لا يخفى، الحق ظاهر ماغاب قط.

(نورى)

ص ١٧ س ٩

گويم من وهر كه هست درفن ماهر
مقهور بود كثرت ووحدت قاهر
در مجمع وحدت است كثرت مضمر
در مظهر كثرت است وحدت ظاهر

(نورى)

ص ١٩ س ٧ قال بعض ارباب الكمال:

خنفسا ومگس حمار قبان
همه باجان ومهر ومه بى جان؟

(نورى)

ص ١٩ س ١١ قال على عليه السلام فى بعض خطبه البالغة فى الحكمة : كل معروف بنفسه مصنوع . صدق ولى الله روحى له الفداء وعليه صلوات الله تعالى .

(نورى)

ص ٢١ س ١٩ معرف لعظم ظهوره علماً ، فانبهرت العقول كشفاً وحضوراً ، فنعلم شمول نوره وعموم ظهوره ، اذعاناً وتصديقاً ولا نعلم شهوداً عينيا ، فاحتجب العين بالعلم وانبهر وانقهر العلم بالعين ولا بينونة بوجه في البين ، فان العلم مستهلك في العين وهو بوجه عين العين ، والعين نور العين للعلم فلا بينونة في عين البينونة ، تثبت فيه .

(نورى)

ص ٢١ س ٢٦ واعلم ان للاشياء اعتباران : اعتبار انها مظاهره ومراياه ، واعتبار انها شؤونه واطواره وتجلياته وظهوراته ، يامن تجلى بفعله لخلقه واحتجب عن خلقه بفعله ، والسر فيه جهتا الخلق والامر واعلم ان الفعل هو الامر ومظهره الخلق .

(نورى)

ص ٢١ س ٢٦ هو الاول والآخر والباطن والظاهر :

تو ديده ندارى كه ببينى او را

ورنه همه اوست ديده اى مى بايد

اينما تولوا فثم وجه الله ، حاضر غير محدود ، غائب غير مفقود ، موصوف لا يرى ، موجود لا يخفى ، يامن خفى من فرط ظهوره ، والسرفيه : ان قوة البصر بل البصيرة محدود وظهوره غير محدود ، والمدرِك والادراك والمدرَك يجب ان يكون الثلاثة من سنخ واحد وطبع فارد لاجتماعها واتحادها فى الوجود ، المتقابلان لا يجتمعان ومنهما المحدود وما ليس بمحدود ، فاعتبصر واستبصر .

(نورى)

ص ٢٢ س ١٤ وهو الشى بحقيقة الشيئية .

(نورى)

ص ٢٢ س ١٩ بل من حيث هو مظهر الاولوهية ومراة الربوبية ، فافهم .

(نورى)

ص ٢٢ س ١٩ العبودية جوهرة كنهها الربوبية .

(نورى)

ص ٢٢ س ٢٠ قال صلى الله عليه وآله : لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل ، وقوله صلى الله عليه وآله: نبى مرسل ، نكرة في سياق النفى فلا يسعه نفسه ليصير في ذلك الوقت ، فاشار الى خفاء نفسه عن نظر نفسه فضلا عن خفاء غيره عن نظر بصيرته البالغة الى درجة لا يتصور فوقها ، كما قال تعالى: فكان قاب قوسين او ادنى .

(نورى)

ص ٢٣ س ٤ وهو معكم اينما كنتم يا اقرب من كل قريب ، يا من دنى وعلا .

(نورى)

ص ٣٣ س ٣ قوله : و ينفرد بالتدبير: فان التفرد بالكمال كمال ، والتفرد بالتدبير يستلزم التفرد بالكمال ، فان التدبير لا يتصور الا بالعلم والقدرة ، فاذا لم يكن الشئ مستقلا بالتدبير فلم يكن كاملا فيهما والا لم يتصور المشارك في التأثير.

(نورى)

ص ٣٢ س ٣ لايبعد كل البعد ان يحمل الفرجة في المقام كما هو مقتضى ظاهر الكلام على الجزء المشترك الذى يعبر عنه بالحقيقة المطلقة والحد المشترك ههنا انما هو الحيثية الحقيقية المشتركة والطبيعية الوجوبية المطلقة القديمة التى يجب ان يكون مشتركة بين ذينك الاثنين القديمين ولايمكن ان يكون تلك الطبيعة المشتركة القديمة منزلتها من تينك

الخصوصيتين منزلة الطبيعة الجنسية من الطبيعة الفصلية كما يظهر من لام الشارح قدس سره ، بل يجب ان يكون طبيعة محصلة حقيقية ، اذ الوجوب المطلق الذى هو محقق الحقايق ومشيئ الاشياء لايتصوران ان يكون طبيعة مبهمة غير محصلة في حد نفسها ، بل هو الشي بحقيقة الشيئية ، وعند هذا يظهر سر لزوم القديم الثالث بمجرد فر (كذا) من القديمين و يلزم من وجود الثلاثة وجود الاربعة وهكذا الى غير النهاية ، لكن لا يلائم هذا الحمل لزوم الخمسة بخصوصها من الثلاثة ، فالحمل المناسب للكلام هو الذى افاده الشارح في المقام ولكنه صعب المنال لورود الاشكال على ظاهر الحال وهو صعب الانحلال كما يظهر على من تدبر.

(نورى)

ص ٣٣ س ١١ يعنى ان هذا وامثاله لايتصور الا من مجرد الجهات الفاعلية والاهتزازات العلوية من دون المسبوقية بالاستعدادات والمخصصات الامكانية والاعدادات المادية ، ومن هنا قيل:

داد حق را قابليت شرط نيست بلكه شرط قابليت داد اوست

فاستبصر.

(نورى)

ص ٣٣ س ١٣ قوله: ومبادى الامور ، يعنى ان المعطى للشى لايفقده ويجب ان يوجد الغايات في المبادى تتنزل وتترقى الى الغايات ، فالمبدأ في قوس النزول يرجع الى نفسه بطريق الصعود ، الا الى الله تصير الامور ، واليه يرجع الامر كله ، كل شى يرجع الى اصله .

(نورى)

ص ٣٧ س ٥ اعلم ان شكل العالم الكلى كروى ، فعند تعدد العوالم يلزم الخلاء ، اما الاول فلان المركبات فسبقها البسائط العنصرية والبسائط العنصرية تحتاج في صيرورتها مركبات الى تصرفات الاجرام الابداعية الكلية وتحريكاتها اياها وتحديدها جهات الحركات العنصرية باحاطتها اياها وتدبيرها لها وتأديتها اياها الى غاياتها

الكلية والجرمية بالحركات الدورية الدائمة المختلفة جهة وقدراً وتصرفاتها وتصريفاتها المستمرة فيجب ان يكون العلويات محيطة بالسفليات مدبرة لها محركة اياها الى الغايات ، والمحيط العلوى لايكون الا كرويا ، وكل كرة خارجة عن الاخرى لايمارسها الا بنقطة ما ، فيلزم الخلاء بينهما سواء كانتا متماثلين او متخالفين وهذا ظاهر.

(نورى)

ص ٣٧ س ١٢ وايضا قبل العروض والالحاق كان واحداً ، فيستند الى اِله واحد ، فاستبصروا .

(نورى)

ص ٣٧ س ٣ والسّر فيه هو استيفاء الطبيعة في استكمالاتها الذاتية ، كل حق وحقيقة يمكن ان يتصور و يتحقق بها في طريقة سلوكها الى الغاية الجمعية ، اذ الطبيعة مالم يستوف كل حق من الحقوق الجهادية لم يتصور دخولها في ادنى درجة نباتية وهكذا من النباتية الى الحيوانية ومن الحيوانية الحيوانية الى الحيوانية الانسانية ثم الى ماشاءالله ، ومن هنا يظهر سر كون الانسان الكامل الختمى غاية في النظام الكلى الاعلى وجامعاً للحقائق العالمية كلها لايعزب عنه مثقال ذرة لا فى الارض ولا فى السماء .

(نورى)

ص ٣٧ س ٢٢ اقول : لما لم يمكن تعدد الطبيعة الواحدة المحصلة الا بالمادة فيلزم تجسم كل من القديمين المتفقين من وجه ولزوم الفرجة بين الجسمين ضرورى وفك الفرجة ايضاً جسم لضرورة استحالة الخلاء ، فليزم وجود اجسام ثلاثة و يلزم من وجود الثلاثة وجود الخمسة وهكذا هذا .

(نورى)

ص ٤١ س ٣ المراد بالمخالفة بينونة صفة لا بينونة عزلة ، توحيده تميزه عن خلقه وحكم التميز بينونة صفة لا بينونة عزلة ، بان عن الاشياء بالقهر لها و بانت الاشياء عنه

بالخضوع له ، والحاصل ان الاشياء مفتقرة الذوات فاقرات فى انفسها اليه وهو الغنى المطلق ، ى من جميع الجهات ، والغنى انما هو عدم الاحتياج ، ولا بينونة اتم واكمل من بينونة التناقش ، والله الغنى وانتم الفقراء ، تبصر.

(نورى)

ص ٤٠ س ٢٠ هذا الاقتضاء انما هو الاقتضاء الاستدعائى لا الايجابى الايجادى ، وكان مايفيد في المقام هو الثانى ، اللهم بنوع من الاعتبار ، فاعتبروا .

(نورى)

ص ٤٠ س ١٣ اعلم ان سر هذا البرهان الذى ذكره لاينكشف الا بان يقال : ان المراد من المصنوع ههنا هو الصنع الذى في لسان القرآن وهو الفيض المقدس والصادر الاول الفائض عن الذات اولا وهو نور الابداع المطلق والحق الذى يخلق به الاشياء والمشية التى خلقت بنفسها وخلق الاشياء بها ، والمراد من الصانع الاسم الجامع الفعلى امام الائمة الاسماء الفعلية كالرحمن الذى اشتق من الرحمة الواسعة التى وسعت كل شئ وكالاسم المحيط وما ساواهما في الكلية والشمول ، وكما ان الرحمن اشتق من تلك الرحمة الواسعة ، فكذلك اسم الصانع المطلق يكون مشتقا من الصنع المطلق والحق الاضافى الذى خلق به الاشياء كلها ، والمشتق معلول والمشتق منه علة ، فالاستدلال من المصنوع بهذا الوجه اللطيف على كون الذات صانعاً استدلال من العلة حقيقة على المعلول ، والاشتقاق الذى او مأنا اليه انما هو ههنا بالمعنى الخاص الذى اصطلح عليه اهل العلم خاصة ، فافهم ان شاء الله تعالى .

(نورى)

ص ٤٠ س ١٥ هذا بظاهره ليس بشى لاشتراك الوجه كما لا يخفى وجريانه في الطرق الاخرى التي ذكرها ولاسيما طريقى الحركة والحدوث والحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه هو ان السر في الافتراق ان الحركة والحدوث وماضاهاهما يرجعان الى تعينات الاشياء و يكونان من ذاتيات المتحركات بما هى متحركات والحادثات بما هى حادثات والتعينات الذاتية لاتعلل ، لا بالذات بل بالعرض بخلاف الفعل بما هو فعل والبناء

بما هو بناء، فانه يجيء من قبل الجاعل الفاعل البانى، تطلف فانه مع وضوحه دقيق غامض قل من يصل اليه وما اظهرت الا للاهله .

(نورى)

ص ٤٢ س ٢٠ في قوله : اعلم ، الى قوله : يعتبرها العقل لكل شئ، تأمل كامل ، فان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات و بالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى مع قطع النظر عن اية حيثية واية جهة اخرى كانت لايمكن ان يكون حقايق متخالفة الذوات متباينة المعانى غير مشترك في ذاته اصلا ولا يمكن ان يحكم على الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا جهة جامعة فيها اصلا بحكم واحد كما صرح به قدس سره في جواب شبهة ابن كمونة المعروفة في الاسفار، والسر فيه هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله : وهو الشى بحقيقية الشيئية ، وانه شئ بحقيقة الشيئية كما سبق ، ودرك حقيقة هذه الاشارة كما هي مشكل جداً وقل من وصل اليه ولا يتيسر الايماء إليها الا بما قرره وحققه قدس سره وحقيقة لوجود ونور سريانها في الاشياء و يعبر عنه طائفة بالوحدة في الكثرة .

(نورى)

ص ٤٢ س ٢٢ ينافى ما اختاره قدس سره من اصالة الوجود ، ولا يتوهم ان ماذكره ههنا هو بعينه مانقله من الاسفار، والشيخ السهروردى في بيان اعتبارية الوجود وسائر الطبايع المتكررة كالوحدة والشيئية وامثالهما .

(نورى)

ص ٤٢ س ٢٣ فيه سر عجيب ومحصله امتناع ان يقع في الوجود ما هو شى فقط ، هو سلب نحو خاص من الوجود ولا يلزم منه سلب الوجود عنه رأساً ، فافهم ان شاء الله .

(نورى)

ص ٤٣ س ١٥ فيه سر، فانه كل الاشياء بضرب اعلى وليش شيءٌ منها ، لما كان كله الوجود فهو كل الوجود ، لا ان الكل منه له بعض ، فافهم ان شاء الله .

(نورى)

ص ٤٤ س ٤ فصحة الحمل مصحاح للحكم وانتفاء الصناعى يوجب امتناعه ، فحينئذ يصير المفهوم الة لسريان الحكم وجريانه على مايعبر عنه بذلك المفهوم ، فافهم .

(نورى)

ص ٤٤ س ١٠ يامن احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه ، يامن خفى لفرط ظهوره حاضر غير محدود غائب غير مفقود موجود غير فقيد وهو على كل شئ شهيد .

(نورى)

ص ٤٤ س ١٢ بل ادراك العجز عن الادراك ادراك .

(نورى)

ص ٤٦ س ١٤ وهى الرشحات والحقيقة بون لا يتصور بون اتم منه اذ هذه البينونة بينونة صفة لا بينونة عزلة ومحصلها يرجع الى الغناء الصرف والاحتياج البحت ، فظهر ظهوراً تاماً ان لا اشتراك بينه تعالى و بين خلقه الا فى المعانى الاعتبارية التى لاحظ لها في العينية والخارجية وان كان مناط اعتباره حقيقة واحدة وحيثية فاردة مختلفة بالكمال والنقص والغنى والحاجة ، تلطف فان فيه سر وجه الجمع بين الحقوق كلها ، فافهم .

(نورى)

ص ٤٧ س ٥ قوله عليه السلام : وكلما وقع ، توحيد في الوجوب الذاتى ، وقوله : خالق كل شئ ، توحيد في الالوهية و يقاله التوحيد الفعلى وتوحيد الافعال كما قد يقال الاول التوحيد العامى وقوله تبارك وتعالى : ليس كمثله شيء ، توحيد فى الوجود والذات بل في الصفات كما بينه الشارح العارف قدس سره ، وقوله عليه السلام : ان الله خلق .. الى آخره ، فيه سر الدلالات على التوحيدات ظاهرها و باطنها عاميها وخاصيها وكشف السر هو ان المراد منه اثبات بينونة الصفة وسلب بينونة العزلة ، توحيده تميزه عن خلقه وحكم التميز

بينونة صفة لا بينونة عزلة ، بان عن الاشياء بالقهر لها و بانت الاشياء عنه بالخضوع له ، كما ذلك دليل على التوحيد الذاتى وهو مجمع التوحيدات كلها ، فافهم ان شاء الله .

(نورى)

ص ٤٧ س ٦ قوله عليه السلام : خالق كل شيء ، بصيغة العموم ، اى خالق كل شئ من الاشياء ، وهو تعالى ليس بشئ من الاشياء بان يكون واحد منها ومن احادها ، وان كان كل الاشياء على وجه ارفع واعلى ، فاستبصروا .

(نورى)

ص ٤٨ س ١٥ بسيط الحقيقة كل الاشياء بضرب اعلى وليس بشئ منها ، فانكشف له الاجمال فى عين التفصيل ، الاجمال فى الوجود والتفصيل في الثبوت ، فالكثرة الثبوتية بعد الوحدة الوجودية ، وهو الكل فى وحدة ، وهذا خلاصة ما افاده الشارح العارف قدس سره ، ولا يتصور الكشف التفصيلى اشد واكمل من التفصيل في عين الاجمال وهو العلم بتفاصيل الاشياء على وجه الكمال ، ومنه ينكشف سر قولهم عليهم السلام : انه تعالى عالم لا معلوم ، فافهم ان شاء الله .

(نورى)

ص ٤٩ س ٢٢ قوله : فافهم ، فيه ايماء الى الجميع بين السلب والايجاب وهذا الباب وهو كون الماهيات مجعولة ولا مجعولة ، لا مجعولة بالذات والحقيقة ومجعولة بالعرض و بضرب من المجاز ، والمجاز في عرف علماء الحقيقة حقيقة بالحقيقية بحسب عرف علماء المجاز ، فالماهيات الكلية والاعيان الثابتة مجعولة ومخلوقة حقيقة وليست بمخلوقة ولا مجعولة حقيقة ، وهو الجمع بين الحقين الحسنة [و] بين السيئتين ، وخير الامور اوسطها ، فافهم ان شاء الله تعالى .

(نورى)

ص ٥١ س ٢١ محصل الكلام في المقام : ان الاسماء اللفظية اسماء الاسماء ،

ومعانيها ومفهوماتها التى دلت عليها تلك الاسماء اللفظية تكون اسماء لذاته تعالى ، فالذات يعبر عنها بالمعانى ، والمعانى يعبر عنا بتلك الالفاظ ، وليس ذاته سبحانه عين شى من الاسماء ولا اسماء الاسماء ، فباللفط اشير الى المعنى و بالمعنى اشير الى الذات ، فالذات يتجلى لنا بالمعانى وظهور المعانى ظهور الذات لنا بالاسماء بما هي اسماء بما هى شئ من الاشياء ، فلكل اسم من اسمائه الحسنى وجه به يواجه الحق ويحكى عنه ، ووجه به يواجه نفسه ويحكى عنه نفسه ، وهو اسم له تعالى بما هو يحكى عنه سبحانه ، وحكاية الشئ هو الشئ بوجه الحكاية ، فافهم واغتنم .

(نورى)

ص ٥٤ س ٣ قوله عليه السلام : اذ كان الى قوله : فلم يكن ، لما جمع عليه السلام في الدعوى بين الحقين الاثبات والسلب حيث اشار الى الاثبات بقوله : لانا لانكلف غير موهوم ، والى السلب والتنزيه بقوله : لكنا الى قوله : فهو مخلوق ، فجمع بين الدليلين بقوله : اذ كان الى قوله : فلم يكن بدّو قوله : فلم يكن بدّ الى قوله : ووجودها ، يكون تفريعاً للنتيجتين على الدلالتين على ترتيب اللف ، والوجه فى الدلالة هو كونه تعالى خارجاً عن الحدين : حد الابطال وحد التشبيه فتأمل جداً ، ولعل هذا الوجه اوفق والطف مما ذكره الشارح العارف قدس سره ، ولكنه قدس سره اعرف .

(نورى)

ص ٥٩ س ٢٣ بان يكون المراد من المخلوق اعم من ان يكون من عالم الامر او الخلق ، واما اذا جعلت الصلة كاشفة فلابد من ان يراد من المخلوق مايقابل عالم الامر كما اشار اليه بقوله : في هذا العالم ، فافهم .

(نورى)

ص ٦٠ س ٢١ لعله قول ابى عبدالله ، فان مشاق هذا الكلام القمقام يدل على انه صدر من معدن الحكمة ومنبع العصمة ، ومفاده لايتصور من افادة الصدوق رحمه الله وامثاله ، ولهذا حمله الشارح على ما حمله ، فاعتبروا يا اولى الابصار.

(نوری)

ص ٦١ س ٢ نص التوحيد الالوهی المعروف بتوحيد الافعال ، ای لا مؤثر فی الوجود الا الله تعالى عن الشريك في الافعال والصفات والذات .

(نوری)

ص ٦٣ س ١١ قوله : او استعداد قابل ... الى آخره ، هذا لا ينافی ماتقرر عندهم ان النفس حادثة بحدوث البدن ، فان النفس بما هی [نفس] متعلقة بالبدن متحدة به كاتحاد الصورة بالمادة ، ومن هذه الجهة و بهذا الاعتبار ليست روحاً مجردة ونوراً بل ظلمة ، ومن حيث تجردها ونورانيتها وروحانيتها ليست حادثة بالذات بل حادثة بالعرض و بتبعية البدن ، فرجع حدوثها حسبما اظهرنا الى حدوث البدن ، ولا يلزم منه ان يكون قديماً لمكان الحدوث الدهری ، فتفطن .

(نوری)

ص ٦٣ س ٢١ فانه عرفه بانه لا شبه له ولا شريك ولا نظير ولا شبيه بوجه من الوجوه ، واذا عرفه كذلك فقد عرفه بالوحدانية في جميع الجهات والتفرد في جميع الحيثيات التی يرجع الى احوال الموجود بما هو موجود ومرجعه ومحصله هو انه سبحانه ليس كمثله شیء ، لانه الشیء بحقيقة الشيئية لا غيره ، وكل شیء سواه فهو شیء بالحقيقة بل بوجه الكاية و بضرب من التبعية ، فهو الظاهر بالحقيقة ، فلا يتصور عرفانه الا به ، اذ به يظهر كل شیء كما ان به يوجد كل شیء ويحكی عنه كل ظل وفیء ، فالعلم بانه لا شبه له عبارة عن تجليه لنا بالوحدانية والتفرد فی الالوهية والربانية ، فافهم .

(نوری)

ص ٦٤ س ١٨ فلما تجلى في صور الاشياء انكشف له انه لا يشبه شيئا منها ، فان وجود المرايا ليس بوجود ما يترآی فيها ولا تشابه بينهما ولا مشابهة اصلا ، فافهم ان كنت لذلك اهلا وكان عليك سهلا .

ص ٦٤ س ٢١ حيث التزموا طائفة منهم الاشتراك اللفظى وطائفة اخرى ذهبوا الى القول بالنيابة في صفاته الحقيقية وكلاهما قائلان الى التعطيل، تعالى عنه ربنا الجليل، تبصر.

(نورى)

ص ٦٥ س ١ العمدة ههنا هو الجمع بين الاشتراك معنى ونفى الاشتراك رأساً، اذ الشئ والوجود والموجود ونظائر هذه المعانى مشتركة معنى، واقتضاء بينونة الحكم والصفة انما هو نفى المشاركة رأساً كما اظهرنا، وللاشارة الى وجه هذا الجمع صدر عن معادن الحكمة والعصمة مابه ينحل هذه العقدة حيث قالوا في جواب من قال: فما هو شئ بخلاف الاشياء: ارجع بقولى، الى اثبات معنى وانه شئ بحقيقة الشيئية غيرانه لاجسم ولاصورة... الحديث، ودرك حق حقيقة هذا الجمع مشكل جداً ولاينالـه حق منالـه الّا من له حظ وافر فى الحكمة النضيجة.

(نورى)

ص ٦٥ س ٥ جهة القرب نفى بينونة العزلة وجهة البعد اثبات بينونة الصفة نفى البينونة، فان الشئ بحقيقة الشيئية واثبات البينونة ليس كمثله شئ خاصة بينونة العزلة الاشتراك فى الحكم والصفة، وخاصة بينونة الصفة نفى الاشتراك والشباهة، قال سبحانه: النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم، والسر فى ذلك هو كون المؤمنين بما هم المؤمنون من اشعة نوره، فان شيعتهم اشعتهم، واشعة النور انما هى ذلك النور ولكن بوجه النزول والحكاية، واصل النور انما هو تلك الاشعة ولكن بوجه الحقيقة والاصالة، وحقيقة الشئ أقرب واوفى فى ذلك الشيئية من الحكاية فيها، ونعم ما قيل بالفارسية:

دوست نزيكتر ازمن بمن است ... وين عجب تر كه من از وى دورم

فافهم ان شاء الله تعالى.

(نورى)

ص ٧١ س ٨ قوله عليه السلام عجيب يكشف عنه بوجه قول النبى صلى الله

عليه وآله : التوحيد ظاهره فى باطنه و باطنه في ظاهره ، ظاهره موصوف لا يرى و باطنه موجود لا يخفى ، يطلب بكل مكان ولم يخل عنه مكان طرفة عين ، غائب غير مفقود حاضر غير محدود ، و بوجه يكشف عنه قوله تعالى : هو الاول والآخر والظاهر والباطن ، فهو تعالى ظاهر غير محدود في ظهوره بحيث يبهر غيره في الظهور لا يبقى ظهوراً لما سواه ، ولما بلغ في الظهور الى الغاية وغلب وقوى ظهوره الى غير النهاية خفى في الغاية بحيث احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار ، يا من خفى من فرط ظهوره ، يا من احتجب بشعاع نوره .

(نورى)

ص ٧٣ س ١٦ ذلك وان كان كذلك لكن ليس كنه الامر ههنا على ما يتوهمه علماء الرسوم و يتصورونه ، بل الحق فيه ادق والطف من ان ينال باوهام الجمهور ، والاشارة اليه هو ان نسبة المعنى الكلى والمفهوم العقلى الى كنه الحقيقة العينية ربه الحكاية الى المحكى عنه ونسبة الظل الى الشخص والعكس الى الاصل حيث يكون العكس نفس ظهور الاصل لا شيئا استقلاليا يشاكله في الهيئة ويخالفه فى الحقيقة ، فافهم ان كنت اهلا .

(نورى)

ص ٧٣ س ١٢ ومن ثم يقال في مثل قولنا : شريك البارى ممتنع : انه حملية غير بينة ، فانه لا ذات ولا حقيقة لعنوان موضوعه في الواقع الا بالتقدير المحض ، فافهم .

(نورى)

ص ٧٣ س ٢١ والتحقيق في المقام الى ابسط يقتضى مجالا اوسع من مجالى حال التحرير ، فان تشتت الخاطر في البال يوجب الكلال من بسط المقال ، ولكن ما اشير اليه في الحاشية المصدرة بقولنا : الايمان كله عمل... الى آخره يكفى للناقد البصير.

(نورى)

ص ٧٣ س ٢٠ الايمان كله عمل ، وعمل كلّه ، قل كل يعمل على شاكلته ، والاقرار معتبر في الايمان بمعنى ان العبد اذا صار بشراشر وجوده و بظواهره وسرائره مؤمناً

يلزمه الاقرار بجميع اجزائه وجوارحه واعضائه ، الظاهر عنوان الباطن ، والباطن اذا قوى في الغاية ظهر واذا ظهر في الغاية بطن ، فتفطن ، وهذا الذى او مأنا لاينافى ماشرحه الشارح قدس الله سره العزيز .

(نورى)

ص ٧٣ س ١٨ وجه عدم التنافى هو عدم اعتبار الاقرار في حقيقة الايمان ، وحقيقة الايمان انما هو العلم والاذعان وعقلا القلب دون الاقرار باللسان والاقرار من اثار تلك الحقيقة ومن آياتها فيمن تحققت تلك الحقيقة بخلاف من لا يؤمن بحقيقة الايمان ولايتحصل له هذا الاذعان ، ولكنه يقر باللسان نفاقاً ، فان اقراره لايكون كاشفا عن الايمان ، فحينئذ يكون الاقرار لازماً على ما لاينفك الايمان عنه ، فثبت .

(نورى)

ص ٧٤ س ١٣ الهداية على ضربين : عامية يعم جملة المكلفين عامية كانوا ام خاصة ، وخاصية يختص بالخواص ، و بوجه اخر يقال : للهداية صورة وسيرة ، صورتها كالعبادة عامة يعم الكل من العامى والخاصى وسيرتها التى لها درجات ومقامات متفاوتة كاللب ولب اللب ولب اللباب ، والبطن و بطن البطن و بطن البطون خاصة مخصوصة بالخاص المطلق المنقسم الى الخاص وخاص الخاص بتفاوت درجات كل منها ، والرسالة كالهداية الصورية عامة عموم التكليف ، والولاية العلوية بما هى ولاية يوجب هداية ربانية وهى التصرف تدريجاً في الباطن بقوة ربانية وقذف ضرب من النور في القلب شيئا فشيئا ينشرح به الصدر متدرجا الى ان ينقلب الى اهله اهل الولاية واصحاب الوراثة مسروراً كما اخبر عن سلمان انه من علماء اهل البيت وانه منا اهل البيت ، ولكن يجب ان يعلم ان البطن لايتصور الدخول فيه الا من جهة الظهر ، ولايتيسّر حصول السيرة الحقة الا من جهة الصورة العادلة ، وأتوا البيوت من ابوابها ، الظاهر عنوان الباطن ، وتصحيح السيرة لايمكن الا بتعديل الصورة ، اذا الحركة على قوس الصعود والتقرب الى المعبود لايعقل الا بهذا الوجه . مشهور است كه حركت طفره برنميدارد . يك من نشده دو من نمى توان شد . فانكشف ان تهذيب السر بدون العلن كما زعمته ملاحدة الصوفية والبرهمنية تقوّل بالكذب

وقول بالفرية والزندقة ، و بالجملة الايمان الحقيقى وحقيقة الايمان نور الايقان ، لايتحقق الا بطريقة اصحاب الولاية والتأسى بهم عليهم السلام بالنورانية .

(نورى)

ص ٧٤ س ١٥ والغاية المطلوبة من الصغرى بالذات انما هى الكبرى التى ينتج نتيجة التخلق باخلاق الله تعالى بطرح الكونين والرّجوع اليه سبحانه بشر اشر وجوده عن كل ما سواه .

(نورى)

ص ٧٤ س ١٤ ففرق اذن بين اصحاب الولاية واصحاب الرسالة ، واصحاب الولاية هم الذين يجاهدون بالعقل وجنوده مع الجهل وجنوده و يداومون و يطاولون و يواظبون على تلك المجاهدة ماداموا في الدنيا ، ولايفترون عن المجاهدة ولايتكاملون عنها يوماً من ايامهم الدنياوية بل ساعة من ساعاتها ، ومن ههنا يسمى تلك المجاهدة بالكبرى ، وظاهر ان الكبرى يشتمل على الصغرى ، واصحاب الرسالة هم الذين يجاهدون بالابدان وجوارح الاعضاء بالات جسمانية وادوات جرمانية مع الاعداء ، اعداء الدنيا المعانين عن انتظام معاشها ، سواء كانت هذه المحاهدة مؤدية بالغة الى انتظام العقبى ام لا .

(نورى)

ص ٧٤ س ١٣ اذ نسبة اصحابه اليه نسبة الظل الى الحقيقة ، لان منزلتهم منه عليه السلام منزلة الملكوت الى الجبروت ، ومنزلة المثال الصورى من الروح الكلى منزلة الخيال من العقل منزلة القالب من الروح كما يكشف عنه احاديث الطينة ، والشيعة من شيع وظل الشى كذلك بالنسبة الى الشئ ، وتلك المنزلة التى اظهرناها انما هى القلوب الشيعة ، واما ابدانهم العنصرية ، فلها ضرب من البينونة فى هذه السّنخيّة بضرب من الامتزاج ، فان ابدانهم من دون تلك الطينة ، ولهذا قلوبهم تحن الى التأسّى بالاسوة الحسنة وابدانهم تفتر وتكاسل وتنزجر وتكل في التبعية ، فاعتبر .

(نوری)

ص ٧٤ س ١٣ خارجة عن الحدين : حد الابطال وحد التشبيه الحسنة بين السيئتين ، واهل التعطيل والابطال كالقائلين بالاشتراك اللفظى واهل التشبيه كالقائلين بالاشتراك المعنوى العامى ، واهل الله وهم اهل الحق هم القائلون بالتشكيك الخاصى وهو الشى بحقيقة الشيئية ، لانه شى بخلاف الاشياء ، فهو كل الاشياء وليس بشى منها ، فافهم ان كنت اهلا لهذا .

(نوری)

ص ٧٧ س ٧ قال الشيخ روزبهان في الفارسية :

جون نتوانى كه هيچ يادش نكنى باری آن كن كه دايمش ياد كنى

والسّر فيه : ان ذكر الشى أنما يتصور عند غيبته ، لان الحضور مغن عن الذكر ولكن الذكر في الغيبة تؤدى الى الكشف والحضور وحينئذ اطمئن القلب ، تبصر .

(نوری)

ص ٧٧ س ١١ البرهان الحق هو الذى يكون ظاهراً بنفسه ومظهراً لغيره ، وهو الظاهر فى عين البطون لشدة ظهوره ، وهو القاهر فوق عباده ، فافهم .

(نوری)

ص ٧٧ س ١٢ المراد بنحو البرهان هو تجلى الحق على الاعيان والمتجلى يظهر بنفسه على نفسه في المجالى ، الا ترى الى المراة حيث يحكى عنك لك ، وانت تجليت في المراة عليك لاعلى المراة ؟ وانت البرهان على نفسك والواصل الى نفسك بنفسك ، فافهم ان كنت اهلا ، والا فلا تتعب نفسك اصلا .

(نوری)

ص ٧٧ س ١٣ اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد ، قل كفى بالله شهيدا ،

شهد الله انه لا اله الا هو، ذوات الاسباب لا يعرف الا باسبابها ، وقد مرّ فى الباب الذى عقد في انه لا يعرف الا به مامر، وقد ورد : ان المخلوق لا يعرف شيئا الا بالله .

(نورى)

ص ٧٧ س ١٧ وهو القاهر فوق عباده .

(نورى)

ص ٧٧ س ١٨ وعنت الوجوه للحى القيوم ، كل شئ هالك الا وجهه . موصوف لا يرى ، موجود لا يخفى غائب غير مفقود حاضر غير محدود ، فاعتبروا وتدبروا فيه ، ولا سيما فى قوله عليه السلام . حاضر غير محدود .

(نورى)

ص ٧٨ س ١٨ ومن هنا يعلم جواز وضع الاسماء العلمية لكل موجود خارجى شخصى يتصور له صورة ذهنية مطابقة له محاكية لذاته بعينها كما فى حال ابصارنا لشخص زيد بعينه ووزعنا اسم زيد لعين شخصه ، والسّر فيه هو ان الصورة المبصرة بالذات انما هى بعينها نفس حكاية ذى الصورة الخارجى ، وحكاية الشئ انما هى ذلك الشئ بعينه ولكن بوجه الحكاية لا انها شئ اخر غيره ، ومن ثم ورد عنهم فى بيان الا ظلة اذا سئلوا : الم تر الى ظلك فى الشمس شئ وليس بشئ ؟ فافهم واغتنم .

(نورى)

ص ٧٩ س ٧ ولقد شاهدت من اصحاب البحث اللفظى ههنا وهم من افاضل الحكماء ايضاً ان معلوم اله بمعنى مجهول عبد ومجهوله على العكس ، وعلى هذا يكون معنى قوله عليه السلام : والاله يقتضى مألوها ، اى يقتضى عابداً ، ولذا عقبه بما عقبه واطلاق الاله على المعبود المطلق و بنحو الغلبة على المعبود بالحق و بحذف الهمزة على الثانى فقط شاهد لما نقلنا . وسيجئ فى باب معانى الاسماء واشتقاقها فى الحديث الثانى : الله مشتق من اله ، واله يقتضى مألوها . انتهى . لا يخفى ان مفاد هذا الحديث يقتضى ان يكون معلوم آله بمعنى

مجهول عُبد ، ومجهول أُله بمعنى معلوم عَبد ، وهذه كأنها قاعدة مطردة تجرى فى موارد ومواضع ، وقد رأيت من بعض الافاضل اثبات تلك القاعدة حسبما شاهدت من بعض مصنفاته ، فعلى هذا قوله عليه السلام : اله يقتضى مألوها ، اى يقتضى عابداً بمقتضى التضايف ، وحكم التضايف يقتضى الامكان ، على كان الالوهية صرف الالوهية فلا عبودية فى الواقع الاله ، فلا اله الا هو ، الا الى الله تصير الامور .

(نورى)

ص ٧٩ س ١٦ ويمكن ان يقال : ان المفهومات والمعانى شيئيتها لما كانت شيئية ظلية ، وظل الشى كما ورد في الحديث ونطق به البرهان شي وليس بشى ، ومن ثمة يقال بالجمع بين الحقيقة والمجاز من جهة واحدة و بين الاشتراك معنى ولفظا كذلك ، فافهم .

(نورى)

ص ٨٤ س ١١ كعلاقة النفس بالبدن بوجه ، و بالجملة نحو اتصال واحتياج واتحاد ، فافهم ، واشارة الى كون النفس مجردة ومادية معاً ، فهى لتجردها يتعلق بالمتحرك و بتعلقها يتحرك .

(نورى)

ص ٨٤ س ١٣ والسر فى المقام هو كونه سبحانه محيط قاهراً مستوليا مع كل شى لا بالمقارنة ، غير كل شى لا بالمزائلة ، واختصاص كون شى بوقت يوجب كونه محاطاً مقهوراً وهذا ينافى القهر والاحاطة وشمول الرحمة وعموم القدرة ، فهو مع كل شى لشمول رحمته وعموم قدرته ، والتغير يوجب التقيد والموجود المقيد محدود وكل محدود مركب والمركب محتاج والوجوب ينافى الاحتياج و وحدة نسبته الى الاشياء وحدة حقة والوحدة الحقة ينافى التعدد والتكثر و يناقض التقيد والتغير، اذ التغير خاصة الفقر والفاقة والفقد والقوة وكل ذلك يأبى عند الوحدة الحقة وهو سبحانه موجود غير فقيد ومنزه عن التقيد والتقييد ، فافهم .

(نورى)

ص ٨٤ س ١٧ اى خارج عن كل منها لا كخروج شى منفصل عن شى ، داخل فى

كل منها لا كدخول شئ في شئ ، عالى فى دنوه دانى في علوه ، هذا هو شأنه تعالى مع كل واحد من الاشياء .

(نورى)

و بعبارة اخرى نسبة واحدا بمعنى انه تعالى فاعل للاشياء ولا فاعل سواه بالحقيقة والوسائط المترتبة مترتبة في القرب والبعد منه تعالى لصدورها منه تعالى على الترتيب الضروري لا لكونها علل الايجاد والا يلزم شوب من الاحتياج له تعالى فى كونه فاعلا للثوانى في رتبة الايجاد ، وهكذا معنى الترتيب حينئذ هو التفاوت فى امكانات هى نفس ايجاده تعالى وهى النسبة الاستوائية واحدة ، الرحمن على العرش استوى ، ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت ، تثبت .

(نورى)

لا يتوهم ان هذا هو مذهب الاشاعرة ، لانهم يقولون بالوسائط ، فافهم .

(نورى)

ص ٨٦ س ١٣ سبحانك عجباً من عرفك كيف لا يخافك ؟ فان معرفته التامة اذا تحققت فى حق العارف لا ينفك عن اندكاك جبل انيّته التى هى حجاب بين العارف و بين ربه تعالى ، وهى زينة القرب التى يعبّر عنها بالحقيقة ، فاستبصر .

(نورى)

ص ٨٥ س ٢١ اى لا يحجبه الاوهام من ان يظهر او يظهر ، او لا يحجبه الاوهام من ان يعلم اشياء بايراد الشكوك والشبهات ، والثانى اظهر ، والاول الطف ، تلطف .

(نورى)

ص ٨٥ س ٢١ بصيغة المعلوم ويحتمل المجهول ايضاً ، لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ، هذا مشكل جداً لا يصل اليه الا واحد بعد واحد .

(نورى)

ص ٨٦ س ١٥ كل حادث زائل فيعرضه الصعق والموت .

(نورى)

ص ٨٦ س ١٦ له القدرة والملك ، لاتغيره انشاء ما شاء حين بمشيته لا بمشية غيره كسائر الاشياء مما سواه ، لان شأنهم في المشية كما قال وما يشاؤون الا ان يشاء الله ، فافهم .

(نورى)

ص ٨٦ س ١٧ اى لا كالمادة ، فانها اول مكيف بكيف الاستعداد و يكون اخراً بلا اين بخلاف ماسواه ، اى عالم الخلق الذى هو اخر العوالم الذى وقع فى صف النعال من الوجود وكل من اجزائه له اين سواء كان بالذات او بالعرض كالعرض ، فافهم .

(نورى)

ص ٨٨ س ١٨ ما افاده الشارح ههنا فى المقام من امهات الغوامض الالهية ولاسيما فى كونه سبحانه وتعالى شأنه ملكا بعد ذهاب الاشياء وفنائها كلها جلها وقلها ، اذ الملك والسلطنة لايتصوران الا بوجود المملوك والرعية ، و بعد ذهاب الاشياء وفنائها كلها كما هو مقتضى النفخة الاولى ومحقق بضرورة من دين الاسلام بل بضرورة من كل الاديان كما ينظر اليه كريمة : الا الى الله تصير الامور ، وكريمة : كل شئ هالك الا وجهه ، وكريمة : كل من عليها فان و يبقى وجه ربك ذوالجلال والاكرام ، كيف يتصورو يتعقل العاقل بقاء الملك والسلطنة القاهرة حسبما ينادى به كريمة : لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ، وهذا ظاهر جدا ، واما ما افاده هنا العلامة القاسانى تبعاً وتقليداً لجم غفير من الاكابر والاعاظم كالمحقق الطوسي والسيد الداماد وغيرهما قدس الله ارواحهم واعلى الله مقامهم من كون دثور الاشياء وتجددها وتغيرها وحدوثها وانعدامها وتكونها وتصرمها و وجودها بعد عدمها زماناً وفنائها بعد وجودها وحدوثها وزوالها بعد تكونها انما هو بقياس بعضها الى بعض ، وانما هى

بحسب انفسها لا يكون حادثة داثرة زائلة ، و بقياس بعضها الى بعض يكون سابقة ولاحقة ، وهى بحسب ارتباطها الى علتها الازلية ثابتة باقية غير داثرة ولا زائلة ، بمعنى ان وجوداتها الحادثة واللايزالية ثابتة لله سبحانه في الازل وجوداً جمعياً وحدانياً غير متغير وهى افنائه سبحانه مستغنيات باقية كل فى وقت ومحله الى اخر ماصرح به هذه العلامة فى شرحه لهذا الحديث فى كتابه الوافى ، فهو كما ترى لايمكن ان يتصور فضلا عن ان يتعقل و يصدق به ، كيف لا ؟ وتغير الاوصاف وتفاوت الاحوال للاشياء في انفسها و بقياس بعضها الى بعض و بقياس كلها الى علتها انما يتصور فى العرضيات الاضافية اللاحقة لا فى الذاتيات الضرورية التى يكون ثابتة لذوات الاشياء بضرب من الضرورة الذاتية والدثور والزوال والحدوث والانصرام اذا كانت تلك الاحوال ذاتية ضرورية للاشياء كلها فى تلك الاوصاف كانت كحال الزمان واجزائها والحركة واجزائها فهى تكون ثابتة لها بجميع الاعتبارات ، اذ الذاتى لايمكن ان يختلف و يتخلف بالقياس الى شئ دون شئ ، والاشياء العالمية لما دلت البراهين القاطعة وقامت الحجج البالغة على كون التجدد والتصرم والانوجاد والانقضاء والدثور والفناء ذاتية لها فلا يتصور لها بقاء ابدية ببقائه سبحانه او بابقائه دام سلطانه ، وهذا مما لايتفوه به العقلاء فضلا عن اكابر العلماء ، فالسر فى المقام ارفع من ان ينال بهذه الاوهام التى مابلغت فى غاية اللطافة والدقة . فكيف يمكن الاشياء العالمية بما هى عالمية بدثورها وتجددها وانصرامها الذاتية باقية ابدية ازلية كل فى وقته ومحله ، فاين يكون حينئذ فناء العالم واين يوجد حينئذ هلاك كل الاشياء باندكاك انياتها بحسب هو ياتها العالمية وعدم بقاء شى من الاشياء الا وجه الله تعالى ؟ ولا مخلص فى المقام الا بما افاده الشارح المحقق قدس سره فى هذه الاشارة ومحصله يرجع الى ان الاشياء بحسب حقايقها الاصلية تكون باقية ببقائه سبحانه و بحسب وجوداتها الظلية الصنمية الداثرة الفانية التى ترجع الى العدم والفناء تكون راجعة الى تلك الحقائق بنحو اعلى ، الا الى الله تصير الامور واليه يرجع الامر كله .

(نورى)

ص ٨٨ س ١٨ اقول : ولايمكن ارجاع قول اولئك الاكابر الى ما حققه الشارح الناقد الماهر لمكان قول اولئك كل في وقته ومحله ، واباء هذا القول وامثاله في عباراتهم في المقام عنه الارجاع الى ماحققه الشارح المحقق ، كيف لا ؟ وهو يقول بوجه اشرف و بنحو اعلى لا بهذا

الادنـى الـذى خـلـق للـفناء ، وقول اولئك كل فى وقته ومحله صريح فى بقاء الاشياء بحسب هـذا الـنـحـو مـن الـوجود الوقة (كذا) الزمانى الادنى ، واين وجود الاشياء فى عالم الحقايق والصقع الاعلى من وجودها فى هذا العالم الادنى الذى وقع فى صف النعال ، والشارح نفسه جـرح قـول اولئك هذا فى كتابه المعروف بالاسفار ورد عليهم فى موضعين من ذلك الكتاب ، احـدهـما حـيـث نـقل قول استاذه السيد الداماد فى قريب من المقام الذى نحن فيه ، والآخر مـنهما حيث نقل فى مبحث العلة قول المحقق الطوسى القدوسى ورد عليه بما او مأنا اليه ههنا و بـوجـوه اخـر لا يـسـع المجال ذكرها ، وعلى اى حال حال هذا المقام القمقام كما قال هذا النحرير العلام ، ولكن حق دركه ومناله صعب مستصعب لا يصل اليه الا من ادبه الله تعالى فـتـأدب وقـر بـه اليه فتقرب . الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله . والـعجب كل العجب هو ان المولى القاسانى مع سمة تلمذه لهذا النحرير الناقد البصير فى مدة مـديـدة من الدهر وشدة تعلقه وقر به وتقر به منه كيف ذهب عنه امثال هذه السرائر الغامضة التى يصرف نقد العمر فى تحصيلها وتحقيقها ، اللهم الا ان يقال : كل ميسر لما خلق له .

(نورى)

ص ٨٨ س ٢٤ انـما يعرف بالاشياء لا كمعرفة شى بشى سواه ، بل كما يعرف الشى وحـكـايـاتـه الـتى ليست باشياء بحقيقة الشيئية ، فانه بحقيقة الشيئية وما سواه اطوار وجوده وعـكـوس نـوره ، لـيـس ظـاهـراً الا بـنوره ، هو الظاهر بالحقيقة ، يظهر بنفسه و يظهر ما سواه بـظـهـوره ، الله نـور السموات والارض ، اى منورهما ومظهرهما ، ذوات الاسباب لا يعرف الا باسبابها .

(نورى)

ص ٨٩ س ٦ لان كـثـرة الـفعل والانفعال معاً يوجب انصرام تعلق النفس بالبدن شـيـئـا فـشـيـئـا حتى ينتهى الاستكمالات الى الغاية فينصرم المدة ويحل الاجل ، وهذا الذى اظـهـرنا انما يتصور بالموت الطبيعي لا الاخترامى الذى هو بنحو البخت والا تفاق تدبر فى ذلك فانه غامض جدا .

(نورى)

ص ٩٠ س ١٠ الاستيجاب صيرورة الشیٔ واجباره بعد ان لم يكن ، وهذا يوجب المسبوقية بالعدم والزمان والمادة ، وكل ما هو كذلك مادى مكانى ، وكل ما كان اولا واخراً لا بنفس ذاته بل بامور لاحقة له بالبخت والاتفاق كالعنصريات الكائنة الحادثة فهو مركب القوام من جزء به يكون بالقوة وهى المادة ومن اخر به يكن و يصير بالفعل وهى الصورة فكان اولا بحال وصفة زائدة واخراً باستيجاب وصيرورة ، فبالمادة كان اولا و بالصورة صار اخراً .

(نورى)

ص ٩٢ س ٤ والتعبير عن تلك النسبة الاستوائية هو المعية القيومية ، وهو معكم اينما كنتم خارج عن الاشياء لا كخروج شیٔ عن شیٔ ، داخل فى الاشياء لا كدخول شیٔ فى شیٔ ، وهذه النسبة ليست فى سنخ النسب التى يتوقف تحققها على تحقق الطرفين ، بل تحقق الطرف الذى هو طرف الاشياء انما هو بهذه النسبة القيومية ، ومن هنا قيل بلسان اصحاب الذوق : ان موجودية الاشياء لا يكون الا بارتباطها الى الوجود الحق الحقيقى الواجب القيومى علا شأنه ، ونفس هذا الارتباط هو الفيض المقدس الفائض عن كنه ذاته سبحانه ، وتكون الاشاء وحدوثها انما مرتبتهما بعد مرتبة هذا الارنباط ، كما ينظر اليه قوله تعالى : انما قولنا لشى اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ، فقوله : كن ، تعبير عن الارتباط المذكور ، وقوله : فيكون ، تعبير عن كون الاشياء وتكونها ، فالصادر اولا انما هو ذلك الارتباط الامرى ، والصادر ثانيا و بضرب من التبعية انما هو الشیٔ الخلقى ، والصادر اولا و بالذات امر بسيط فارد واحد ، والتكثرات الخلقية انما هو بحسب كثرة الاسماء الالهية والصفات الربوبية ، فالوحدة مربوطة بوحدة الذات الاحدية ، والكثرة منوطة ومستندة الى الكثرة الاسمائية كل برسم الحكاية وتلك الوحدة في هذه الكثرة بما هى وحدة جامعة يعبر عنها باستواء النسبة والنسبة الاستوائية ، فكلما يكون الوحدة الحقة الحقيقية الذاتية مجمعاً لكثرة الاسمائية بنحو اعلى ، فكذلك تلك الوحدة الاضافية الامرية بالنسبة الى الكثرة الخلقية ، فتثبت فيه .

(نورى)

ص ٩٤ س ١ اي مغايرة الذات الفاعل لا لفاعليته فقط ، وهذا بخلاف الواجب تعالى ، فان الغاية بمعنى العلة الغائية فيه تعالى انما هى عين ذاته تعالى ومغايرة لفاعليته مغايرة ذاته تعالى شأنه لايجاده وصنعه الذى يترتب على ذاته تعالى وهو امره الذى هو كلمة كن وسابق على خلقه ، فافهم واعتبر .

(نورى)

ص ٩٥ س ١٩ التسبيح وصف جلاله والحمد شرح جماله وكلاهما وصف كماله . ولعل التسبيح اشارة الى الشوق والاشتياق ، والحمد اشارة الى العشق والوصل في عين الافتراق ، وكان هذا التسبيح هو استكمال وجهه الذى يلى الرب بخروجه شيئا فشيئا عن وجهه الذى يلى به نفسه من جهة التعين ، فهو تنزيه جهة الرب سبحانه فيه عن علائق جهة التعين الخلقى كما قيل :

تعين بود كز هستى جدا شد نه حق شد بنده نه بنده خدا شد

والحمد لكونه وصفا بالكمال والجمال فهو ضرب من الوصل والوصال ، فافهم .

(نورى)

ص ٩٥ س ٢١ الملائكة القلمية يكتبون فى اوراق قلوب الملائكة الكونية وصف جلاله وشرح جماله فيعرجون اليه بما يستفيضون من لدنه ، هو الاول والاخر وله الحمد فى الآخرة والاولى ، فاعتبر واستبصر .

(نورى)

ص ٩٧ س ٢١ اذا رجت الارض رجا ، اضطربت وتحركت بتجوهرها وان لم يتحرك فى الوضع كالسماء لقوة السماء وضعف الارض ، ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين ، فاستبصر .

(نورى)

ص ٩٨ س ١ المراد بالعقول النفسية المستكملة التى واقعت فى السلسلة العرضية دون العقول الكلية التى قعت فى الطول ، فانها عشاق صرفة بخلاف تلك ، فاتنها عشاق مشتاقون .

(نورى)

ص ٩٨ س ١٠ وهذه الزيادة قوة النبى الختمى صلى الله عليه وآله لانتهى دور النبوة الى الولى الختمى عليه السلام بالوحى التشريعى ، فافهم .

(نورى)

ص ٩٨ س ١٩ فلعل المراد من العماء وهوالسحاب الرقيق الذى يقرب من الدخان و يسمى بالغيم الدخانى هو النفس الرحمانى الذى يسمى فى لسان الشريعة بالنور المحمدى ، اذ هو حجاب الله الاكبر كما فى الكافى : محمد حجاب الله كما مر ، ونفى احاطة الهواء اشارة الى شمول العماء وسعته واحاطته الاشياء وهو فى كل بحسبه و يعبر عنه بالمعية القيومية وهو معكم اينما كنتم .

(نورى)

ص ٩٨ س ١٥ فهو عليه السلام عبد من عبيد محمد بحسب البشرية ، وهو صلى الله عليه وآله معبود له بحسب درجة الربانية ، واما بحسب البشرية كليهما ، فكلاهما عبد الله تعالى ، فافهم .

(نورى)

ص ٩٨ س ٢١ لان الولاية مبدأ النبوة ومآلها ومعادها .

(نورى)

ص ٩٩ س ٢ يعنى هداية الله الهادى (كذا) الموصل لكل مهتد الى غايته التى

خلق لاجلها .

(نورى)

ص ٩٩ س ١٨ يحتمل الاضافة ولعل معناه حينئذ ان وجوده تعالى لما كان صرفاً بلا حد ونهاية فهو كل الوجودات بنحو اعلى لا يوجد بوجود شئ من الاشياء وجود كله ، فهو كل الاشياء وليس بشئ منها .

(نورى)

ص ٩٩ س ٢٠ معناه والله اعلم : انه لا غاية بالنظر الى الغاية و بالنسبة اليها ، وكان توجيه الشارح ايضاً ينظر الى ما فطرنا واظهرنا ، فافهم .

(نورى)

ص ١٠٠ س ١٤ اى كلمة مع ترجع الى معنى فئ وحينئذ تفيد المعية التغير والتجدد والتصرم ، ولكن المعية التى لا توجب التغير فى المعية القومية هو معكم اينما كنتم خارج عن الاشياء لا كخروج شئ عنه وداخل فيها كذلك .

(نورى)

ص ١٠٠ س ١٦ اما الاول فظاهر واما الثانى فمعناه كان الله ولم يكن معه شئ ، وكل ما كان معه شئ يلزمه ان يكون موجود بوجود زائد .

(نورى)

ص ١٠٠ س ١٦ قوله عليه السلام : بلا كيف ، يكون يحتمل ان يكون لفظة يكون صفة احترازية وهى اذا اريد من الكيف مطلق الصفة الزائدة ، سواء كانت كمالا ثانيا للموصوف ام لا ، فحينئذ اراد بلفظ يكون الدال على الحدوث ومحدودية الموصوف انه وان كان للرب تعالى صفة زائدة ايضاً وهى الصفات الفعلية الا انها ليست حادثة وكمالات للذات لانه هى لكن بنحو اعلى ، واما اذا اريد منه الصفة الزائدة المكملة للموصوف فحينئذ

يكون لفظ يكون صفة موضحة ، قوله عليه السلام : كيف يكون قبله ... الى آخره ، هذه العبارة متضمنة لجواب السائل بابلغ وجه كما قاله الشارح قدس سره ، لانه اذا كان الواجب تعالى قبل كل قبل لكونه قبلا بالذات فكيف يتصور ان يقال فى حقه : متى كان ، والالم يكن قبل بالذات ، هذا خلف ، وانت اذا علمت ان حيثية القبلية فيه تعالى عين حيثيته الفاعلية فقد تيسر لك فهم حل معنى قوله عليه السلام : بلا غاية ولا منتهى غاية ، اذ المراد من الغاية هو العلة الغائية ، فلو كان له تعالى علة غائية التى هى مناط فاعلية الفاعل بل هى الفاعل بالحقيقة لم يكن هو تعالى قبلا بالذات و بالفعل بل بالغير و بالقوة ، هذا خلف ، والمراد من لفظ المنتهى هو الغاية والنهاية للفعل ، والمعنى انه ليس لفعل ذاته التى هى العلة الغائية نهاية يستكمل هى بها كما فينا ، لان العلة الغائية فيناهى نهاية الفعل لكونها واحدة بحسب الماهية ولكن بنحو ضعيف و بحصول النهاية يقوى الفاعل ، والدليل عليه انه تعالى لو كان كذلك لكان بحسب ذاته فاعلا بالامكان وقبلا لا بالذات بل بالغير، وقد مر انه قبل كل قبل و يلزم مفاسد اخرى يعلم بالتدبر ، فتدبر، وقوله : ولا منتهى غاية ، يحتمل ان يكون من اضافة القسم الى مقسمه لو اريد من لفظ الغاية اعم من العلة الغائية والغاية والنهاية وان يكون من باب اضافة القسم للقسم لو اريد من الغاية الغائية العلة . قوله : ولا غاية اليها الى الغاية المفهومة من قوله عليه السلام : هو قبل القبل ، لانه اذا كان قبل القبل بالذات فيكون غاية بالذات فلا يكون غاية الى هذه الغاية ، والا لم يكن غاية بالذات والشارح قدس سره جعل كلمة «الى» بمعنى اللام وصرفها عن ظاهرها بخلاف هذا التوجيه ، فتدبر، قوله : انقطعت الغايات كأنه برهان لقوله : ولا غاية اليها وتصريح لما تضمنه قوله عليه السلام : هو قبل القبل، فافهم .

(نورى)

ص ١٠١ س ١ اى بلا علة غائية زائدة فاعلة لفاعليته التى هى بذاته سبحانه ، وقوله : ولا غاية لاحقة لمنتهاها ، اى ولا نهاية مترتبة على اثار فاعليته بهر برهانه كما اسلف في شرحه للحديث السابق المتصل بهذا الحديث فلا تغفل .

(نورى)

ص ١٠٠ س ١٨ وجهه : ان بعض الموجودات الامكانية مع كونه موجوداً بوجود زائد

على ذاته معروضاً له في ضرب من العقل ، فهو مجرد عن ملابسة الزمان والاقتران به ، فكيف بحال ما هو مجرد عن زيادة الوجود ؟ .

(نورى)

ص ١٠٠ س ٢٥ لا يلزم من كونه قبل كل قبل كونه قبل نفسه ، فانه تعالى ليس بواحد من الاعداد ولا بواحد من الاحاد ، فانه الواحد بالوحدة الحقة ولا يشمله الكل الافرادي ، لان ذلك شاكلة الواحد العددي .

(نورى)

ص ١٠٠ س ٢٦ فان القبلية من الصفات الاضافية الزائدة على ذاته تعالى فى الرتبة لا فى الوجوده المترتبة على نفس نور كنه ذاته سبحانه ، وهى صنعه وايجاده للاشياء العالمية وهى بعد ذاته و بعد كمال ذاته عز اسمه وصفة فعل له لا صفة الذات وهى اضافة القيومية للاشياء ونسبته الاستوائية الرحمن على العرش استوى ، والعرش هنا جميع المخلوقات الخلقية ، وتلك النسبة الاستوائية انما هى امره تعالى ، الاله الخلق والامر. قوله : طبيعة القبل : اى نفس مفهومه الكلى اسم له تعالى بوجه وفى مرتبة كنه ذاته الاحدية لا اسم ولا رسم بل صقع اسمائه الحسنى يكون بعد مرتبة الذات الاقدس وتابعة له وناشية منه كنشو الظل من الشاخص ، فافهم . هذه الحاشية بناء على ان المراد من طبيعة القبلية المطلقة مرتبة الربوبية الاضافية الاشراقية التى تكون هى بعد مرتبة الربوبية الحقيقية التى هى عين مرتبة الذات .

(نورى)

ص ١٠١ س ٩ كما قال تعالى هو الاول والاخر بمعنى انه سبحانه بحسب كنه ذاته اول واخر ، فحينئذ الاولية فيه تعالى بعينها حيثية الاخرية بخلاف سائر الاشياء ، فان اوليتها غير اخريتها ، فافهم .

(نورى)

ص ١٠٢ س ٢ محصل ما حصل هذا الجليل الكريم من فضل الله العظيم يرجع الى

اركان ثلاثة: الاول دوام فياضيته سبحانه بدوام ذاته جل شأنه، والثانى كون عالم المثال الصورى والآن السيال الدهرى متجدداً بالتجدد الذاتى وجعله بالتحريك البسيطى، والثالث الحركة الجوهرية وكون عالم الطبيعة والكون الطبيعي سماو يا كان ام عنصريا متحركاً بجوهره غير باق فى تجوهره كما ينظر اليه و يشير قوله تعالى فيكون فى قوله تعالى: اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون، حيث اتى سبحانه بصيغة المضارع والحق معه وله، فان المقام مقام مزلة الاقدام قد زلت فيه اقدام الاعلام فضلا عن غيرهم من الانام.

(نورى)

ص ١٠٢ س ٥ التعطيل اشارة الى كونه تعالى فاعلا بالامكان ثم صار فاعلا عند حدوث شرط الايجاد كمصلحة يعود الى العالم ونحوها، والاصل الاصيل فيه ان يعترف بدوام الفياضية له تعالى مع اباء العالم عن التسرمد للتجدد الذى هو متقوم به ولا يتجوهر العالم الا به، وهذا غامض جداً.

ويجب ان يعلم ان صفاته تعالى مطلقاً حقيقية كمالية ام اضافة غير كمالية كلها عين ذاته ولكن يجب ان يقال بالفرق بين تينك القبيلتين فى العينية، فان الصفات الاضافية ايضاً عين ذاته سبحانه مع كونها زائدة على مرتبة كنه ذاته بهر برهانه، ومن هنا يوصون بحفظ المرتبة و يقولون بتسرمدها ودوامها، وفيه مبتغاك.

(نورى)

ص ١٠٢ س ٧ قال الشارح فى الاسفار: ان قيل: ان لمجموع الزمان والزمانيات وجود فى الدهر، فجوابه: ان لمجموعها عدم فى الدهر لعدم اجزائها، لان كل جزء كما انه موجود فى وقت فكذلك معدوم فى وقت بل فى سائر الاوقات، فالكل معدوم فى جميع الاوقات.

قال المحقق الداماد فى القبسات ببسط عظيم وتفصيل طو يل مسئلة اثبات الحدوث الدهرى وسبق العدم الواقعى لا الاعتبارى وتخلف وجود العالم عن وجوده سبحانه فى طرف الدهر لا فى طرف الزمان الحادث وسبب التخلف ليس تجدد صفة ولا سنوح ارادة ولا حدوث مصلحة لم تكن قبل، بل لعدم قابلية طبيعة الامكان والمعلولية لعدم سبق العدم الواقعي من

غير تـأخـر العالم عن العدم بالزمان كله مع عدم المنافاة لقوله عليه السلام : كان الله ولا شيء ،
اقول : ليس معناه الا كان الله ولا شيءَ فی الواقع ، لا کان الله فی الزمان ولا شيءَ فی الزمان بل
فی الـواقـع ، ولا شـك فی عـدم انحصار الدافع فی الزمان مع وجود ظرف الدهر عقلا ونقلا بلا
لزوم تعطيل فی جوده ومن قِبله وكونه لم يزل فياضا فی الزمان من غير تجدد وسنوح وحدوث .

(نوری)

ص ١١٣ س ٤ قـل كـفـى بالله شهيدا ، او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد ،
فـصـار سـورة التوحيد كتابا فی علم التوحيد المعروف بالمعرفة الربوبية والعلم الالهی والبحث
عـن الالـه سـبـحـانـه وتـعالى شأنه ، وكل علم هو ما يبحث عن احوال موضوعه والبحث عن
احـوال شيء واثـبات لواحقه وعوارضه الذاتية لا يتم ولا يتصور الا بعد العلم بماهية ذلك الشيء
الموضوع فيه و بعد المعرفة بوجوده ، فكلمة هو اشارة الى العلم بوجود تعالى وكلمة الجلالة ايماء
الى مـعـرفـة ماهيته بحسب طاقتنا و بقدر وسعنا ، فالعلم بهويته وانيته بعينه هو العلم بماهيته
تـعـالى ، فـان مـاهـيـتـه سـبـحـانـه بعينها هی نفس هويته وانيته ، و بعد الفراغ عن العلمين
والـبـحـثين يـتعين البحث عن اللواحق والعوارض الذاتية ، وهو ههنا اثبات صمدانيته وعدم
كـونـه مـولداً ومولوداً او نفی الكفو عنه من اصول الصفات السلبية ، وسلب السلب راجع الى
الاثبات ای اثبات الصفات الثبوتية ولا بحث عنه تعالى الا عن هاتين الجهتين بوجه .

(نوری)

ص ١١٣ س ٧ ومـن وجـوه انـتـسـابـه الى غيره ان يعتبر بحيث يصير مشاركاً لغيره في
مـعـنـی مـن المعانی ووصف من الاوصاف ، فلو اعتبر كذلك لزم كونه تعالى مناسبا للاشياء
مـنتسباً اليها ، فوجب الاجتناب والاحتراز عن ذلك بالنظر الى انظار الاكثر وهم الاوساط ،
وغـيـرهـم مـن ضـعـفـاء الابـصار ان يعتبر فی حقه سبحانه جانب السلب و يسلب عنه تعالى
المشـاركية والمشابهة والمناسبة للاشياء ، وهذا لا ينافی ما اخترنا من الاشتراك المعنوی بحسب
طائفة من الاوصاف التی اشترك الاشياء معه تعالى فيها بوجه ما و بضرب ما ، فلا تغفل .

انما ينسب غيره اليه تعالى بان لا يكون نفسه الا عين الانتساب والارتباط اليه سبحانه ،
كـالـوجـودات الفاقرة الذوات الامكانية تعلقية الهويات ، واما الماهيات العالمية فهی مرتبطة

بالعرض ، اى بتبعية الوجودات ولا استقلال لها فى الارتباط اليه تعالى ، كما لا استقلال لها فى كونها صادرة عنه سبحانه ، واما نفى الانتساب عنه تعالى الى غيره فان المراد منه انه تعالى فى مرتبة ذاته وهو يته المطلقة منزه عن الارتباط والصفات الاضافية زائدة على ذاته سبحانه متحصلة متقررة بعد مرتبة الاحدية ، هكذا ينبغي ان يفهم ، فافهم .

(نورى)

ص ١١٣ س ١٦ حقيقة الهو ية الحضور لا غير، فما لا يتوقف فى هو يته على غيره لا يتوقف فى حضوره على غيره فهو الحاضر بنفسه الظاهر بذاته ، وغيره ان كان من سنخ الوجودات الفاقرة الذوات اليه تعالى تعلقى الهو يات به ، فهو لا يحظر الا به ، كما انه لا يتهوى الا به وان كان من سنخ المعانى والماهيات الكلية فهى ما شمت رائحة الهو ية والاشارة الا بالعرض ، فهو سبحانه برهان عليه وعلى غيره ، فافهم واغتنم .

(نورى)

ص ١١٤ س ٧ واذا تحققت ان هو يته سبحانه بسيط لا تركيب فيه اصلا و بسيط الكمال والكمال البسيط هو كل الكمالات الوجودية فثبت ان وجوده البسيط الذى هو عين ذاته الاحدية كل الكمالات للموجود بما هو موجود من العلم والقدرة والحيوة والارادة والسمع والبصر وتمامها ومجمعها ومنبعها ، اذ الوجود الحقيقى هو الاصل الاصيل فى حقائق الاشياء كما حقق و برهن عليه ، فان الشيئية المفهومية فى شئ من الاشياء ليست بحقيقة شئ منها ، بل الحقيقة فيها ليست الا حقيقة الوجود التى يترتب عليها اثارها واحكامها ، فبمجرد اثبات انه تعالى وجود بحت فى مرتبة ذاته الاحدية البسيطة الواحدة بالوحدة الحقة يثبت توحيده وعلمه وعموم علمه وقدرته وعمومها وحيوته وشمولها وسمعه و بصره وشمولها ، و يعلم كيفية فعله الاول وجعله للاشياء ونحو صدورها ، ومن هنا قالوا : انا بمجرد ملاحظة ذاته نعرف ذاته تعالى وصفاته وافعاله وجميع احواله تعالى بمؤدى كريمة : او لم يكف بر بك انه على كل شئ شهيد ، والسر فيه : ان الوجود الذى هو بمجرد نفسه رفع العدم ، ورافعه ومنافيه ومناقضه هو الموجود بنفسه ولنفسه فهو الواجب الوجود لا غيره ، وكل ما هو غيره لا يوجد الا به ، فلا تغفل .

(نورى)

ص ١١٧ س ١ كاحتواء الجسد على الروح العليم الخبير، اذ الامر كلمة ربانية روحانية جامعة للكلمات التامات متضمنة للايات المحكمات ، ومن ثمة وصفه بالحكمة وهى العلم بحقايق الاشياء وصورة عقلية جوهرة روحانية بسيط الحقيقة نور بسيط اجمالى يفيض عنه الصور العقلية المفصلة ، ومن هنا يوصف بكونه لباً بل لب اللباب من باب المعرفة كما ان الجسد قشر والروح لب ، فافهم .

(نورى)

ص ١١٧ س ٩ والسر فيه ان الوجود الصرف الواجبى والموجود الحقيقى الغنى القيومى تعالى شأنه فى مرتبة ذاته الاحدية النورية المحضة عين التنزه والتقدس عن كل منقصة ونقيصة ، وفعله تجليه بحسن ذاته وجماله وكماله ، وجماله جلاله وجلاله تنزهه وتقدسه عن كل نقيصة ، فصار فعله عكساً وحكاية وشرحاً ووصفاً لجماله وجلاله وتقدسه ووصف جماله وكماله ، فمن هنا صار فعله سبحانه وتعالى شأنه تسبيحاً من جهة انه شرح لجلاله وتحميداً وحمداً له من حيث انه وصف لجماله وكماله واظهار لحسنه وبهائه ، فكل فعل له تعالى تسبيح له بالحقيقة وحمد له بالذات من دون شوب توسع وتجوز، ومن ثمة قال صلى الله عليه وآله : لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ، والامر كله تسبيح وتحميد والخلق كله مظهر ومراة للتسبيح والتحميد ، والخلق ظهر وجسد للامر والامر بطنه وروحه ، فكل خليقة سماوية كانت اوعنصرية ، جمادية كانت او نباتية او حيوانية، حيوانية او انسانية كلها اجساد حية ارواحها امور امرية تسبيحات ومسبحات تحميدات حامدات ، والعالم الكلى كله حى انسانى له جوارح واعضاء ولها ارواح وقوى دراكة بالحقيقة له تعالى مسبحة حامدة لله سبحانه كل بحسب شأن تجلى به فى حقه الحق تعالى شأنه ، وافعاله وشؤنه صفاته الوصافة لذاته ، ولكن مرتبة تلك الصفات بعد مرتبة الذات ، لانها صفات فعلية لاذاتية ، تأمل فيه حق التأمل ولا تغفل .

(نورى)

ص ١١٧ س ١٧ محصله ان لها شعوراً شهودياً حضورياً ذاتياً وليس لها لذلك الشعور

الفطري استشعار فكري وتذكر بتوسط التفكر. واعلم ان الاستشعار ليس حصوله بتوسط الفكر والنظر المتعارف بين الناس كليا بل اكثريا لمكان الوحى والالهام ــ تأمل فى المقام ــ وهذا الاستشعار الفكرى والتذكر التفكرى الحاصل بالروية وترتيب الامور المعلومة بالعلم الحصولى خاصة الدرجة الانسانية ناشية من النفس الكلية الالهية الناطقة التى بعضها مستكفية واكثرها غير مستكفية يحتاج الى بعثة الرسل من قبل الحكيم العليم ليتذكر فطرتها التى فطرت عليها ، فذكر ان نفعت الذكرى .

(نورى)

ص ١١٨ س ١٧ اذ نيل الكل بعينه نيل اجزائه وافراده واعضائه واحاده ، والسر فيه ان الكل ههنا من الاحاد لاغيرها ، وسريان الروح الامرى والنور الوجودى فى الكل بعينه نيل الاجزاء له ولا بينونة بين الكل والاجزاء فى الوجود ، ونور الوجود نور العلم بعينه ونور الحيوة والارادة والقدرة والسمع والبصر، تبصر.

(نورى)

ص ١١٨ س ١٧ هذا كالانسان الصغير اذا عرف واعترف روحه القدسى العقلى الكلى السارى فى كل جزء جزء وعضو عضو فى كل بحسبه وعلى قدره ، فالشعور الشهودى عام والاستشعار خاص ، فكما ان جوهر الروح الكلى سار فى كل جزء جزء منه ، فكذلك شعوره وشهوده الوجودى الذى هو عين جوهره سار بعين سراية جوهره النورى ، واما الاستشعار الذى هو بمنزلة النور على النور فهو واقف فى المرتبة القدسية الكلية العقلية لمزيد قوة تلك القوة العقلية الفائقة على المراتب النازلة منه الفائضة عنه التى رتبتها دون رتبة تلك القوة القدسية ، تبصر.

(نورى)

ص ١١٨ س ١٩ كأنه ليس المراد مايترا اى من ظاهره ، اذ الفطرة لاتتبدل ولا تزول بالحقيقة ، ولن تجد لسنة الله تبديلا ، ولئن سئلتهم ... ليقولن الله ، واليه ينظر قوله سبحانه : واقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم

ولكن اكثر النّاس لايعلمون . ولكن تغلب نورها فصارت ممنوعة عن الظهور والاظهار والاعتراف والاقرار والشعور والاستشعار.

دانش حق ذوات رافطری است　　　　دانش دانش است كان فكری [كسبی] است

(نوری)

ص ١١٩ س ٤ قوله : وجود المجعولات باسرها فی انفسها ليس الا وجودها لجاعلها وفاطرها ، وقوله ثانيا : لا قوام له فی نفسه الا بالفاعل ، كلاهما ايماء الى سر استهلاك الاشياء واندكاك انياتها عند وجوده تعالى ، وكشف السر انه اقل خاصة الا ثنينية ان يمكن ان يلاحظ كل منهما منفرداً و يشار اليه استقلالا ولو بالتعمل بان يحضر كل فی مرتبة نفسه بحيث ينفرد فی ذلك الحضور غير مختلط بالآخر و بحضوره وشهوده فيصتور و يتيسر ان يعبر عند بهو الة الاشارة و يشار بهو اليه مع عزل النظر فی تلك الاشارة عن الاخر ، وذلك لا يتصور ولا يتيسر للمتقوم بالقياس الى مقومه ، اذ المتقوم اذا عزل النظر عن مقومه وقطع الالتفات والاشارة عن جاعله المذوت المبقى له لا يبقى منه عين ولا اثر ، فكيف يحضر حينئذ و ينفرز حتى يتيسر النظر اليه ؟ فانظر الى حال ماهية الانسان ومعناه المتقوم بذاتياته الجنسية والفصلية ، هل يتيسر و يتصور تقرر نفس ذلك المعنى المركب وحضوره والالتفات اليه عند عدم حضور مقوماته وذاتياته واجزائه وعدم الالتفات اليها ، كيف يتيسر ذلك وحضور المركب بكنه تجوهره متقوم بحضور تلك المقومات ، بل حضوره عين تلك الحضورات ؟ والفرق بان المقوم فی المثال داخل وفی مانحن فيه من امر المعلول وعلته الفاعلية خارج لا يجدى نفعا ، اذ المناط فيه الافتقار الذاتی وكشف الكشف ان الحضور فی حق كل وجود انما هو نفس ذلك الوجود وهو حاضر بنفسه ، فاذا احتاج فی وجود نفسه الى وجود اخر فافتقر فی حضوره ايضا الى حضوره بلا تفرقة اصلا ، ولهذا قال اميرالمؤمنين عليه السلام فی ما روى عنه : ما رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله ، و برواية : معه ، و برواية : فيه ، ولكل وجهه فهو الحاضر فی كل محضر والظاهر فی كل مظهر بالحقيقة ولكنه حاضر غير محدود فی حضوره ، وكذلك فی الظهور والوجود ، ومن هنا لا يمكننا ادراكه والاشارة اليه ، اذ ما ندركه ويحضر لنا ونشير اليه بالحس او بالعقل فهو امر محدود ناقص فی الوجود والظهور ، والحضور والمحدود ليس بما ليس بمحدود ، وقال صلى الله عليه وآله فی ما روى عنه : غائب غير مفقود ، حاضر غير محدود ، وقال

ايضاً: احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار، ومن ثم صدر عنهم عليهم السلام: يا من خفى من فرط ظهوره، فافهم واستقم.

(نورى)

ص ١١٩ س ٤ فاذا تقومت وجودات الاشياء بوجود جاعلها وصارت كلها قائمة وموجود بوجوده تعالى لا بحيال انفسها فاصبحت موجودة بذاته الاحدية ومتحصلة معها غير موجودة عليحدة وعلى الانفراد، لكونها فاقرات الذوات تعلقى الهو يات، فليس فى الوجود موجود سواه وعلى الانفراد، هذا هو التوحيد الخاصى و باطنه التوحيد العامى، وليس غيره بالحقيقية.

(نورى)

ص ١١٩ س ١ فذلك الانشاء منه صلى الله عليه وآله كاشف عن احوال تلك الجمادات العارفة بر بها بالمعرفة الشهودية الفطرية، فهى شاهدة بلسان الحال وهو كاشفة بلسان المقال عن تلك الحال، فافهم.

(نورى)

ص ١١٩ س ١٧ قال صلى الله عليه وآله: والملاء الاعلى تطلبونه كما انتم تطلبونه.

(نورى)

ص ١١٩ س ١٩ اي بجملتها وكليتها لا كل واحد واحد منها عليحدة، فافهم.

(نورى)

ص ١٢٠ س ٣ فلما كان وجوداً صرفاً ونوراً بحتا فكان ظهوراً محضاً وظاهراً ساذجاً لا يبقى وراء ظهوره ظهوراً ولا يتصور سواه ظاهراً ولا يمكن لغيره ان يظهر، يقهر كل ظاهر لفرط ظهوره وقوة نوره لا الى نهاية، فلو تحصل ظهور وظاهر سواه لم يكن ظهوره صرفاً بل صار نوره حينئذ محدوداً ولم يكن نوره محيطاً، هذا خلاف فرض، تبصر.

(نوری)

ص ١٢٠ س ٨ مراة هذه اللطيفة الغامضة ومرقاة معرفة هذه المسئلة الشريفة الغائرة بوجه لطيف النقطة الجوالة وسريان نورها وظهورها بحيث كل مايترا اى ظاهراً وراء ذات تلك النقطة انما ظهر بنفس ظهورها وتنور بنفس انبساط نورها من غير ان ينفصل لمعة من حقيقتها النورية و وقعت على غيرها .

واجب زجلوه گاه قدم نانهاده گام ممكن زتنگنای عدم ناكشيده رخت

ومن دون ان يتحد كل ما هو غيرها الذي هو المظلم بالذات بذاتها النورية ، بل انما تنور غيرها بها بضرب من التبعية لاعلى الحقيقة ، وليس تنور غيرها الا بضرب من المقارنة والاتصال بينهما ، بل هذه المقارنة والاتصال انما هو نفس تنور الغير بها بالعرض ، والحق ان المثال لايفى بحقيقة الحال والفرض : ولاتضربوالله الامثال ، مع انى لم اضرب المثال بل اوردت اية من آياته : سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق. تحقق بما فيه .

(نوری)

ص ١٢٠ س ١٥ فالشمس اية من ايات نوره والسحاب الحجاب مراة من مرايا ظهوره ، لولا احتجابه بنا لما ظهر لنا ، فالخلق مرايا نوره والحجب العالمية وسائط ظهوره ، كنت كنزاً مخفياً لفرط ظهورى فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق واحتجبت بها ليظهر نورى ، تبصر.

(نوری)

ص ١٢١ س ١٩ وفى ما ورد عن الصادقين عليهما السلام : يتلاشى ما خلق للفناء بمشيته و يبقى ما خلق للبقاء بعلمه .

(نوری)

ص ١٢٢ س ٥ الكنز بالنون والزاء المعجمة انسب واظهر واصح ، وفى اكثر النسخ

كر الذات بالكاف والراء المشددة المهملة وهو عبارة عن رجوع الذات وادبارها بعد الاقبال ، وبعبارة اخرى : الدائرة الذاتية لها قوسان : قوس نزول وقوس صعود ، وكر الذات الاحدية اشارة الى القوس الصعودي ولكل منها مراتب مرتبة ، ففى النزولى الاشرف فالاشرف الى ان ينتهى الى مالا اخس منه وهو الهيولى ، وفى الصعودي بالعكس من ذلك الاخس فالاخس الى ان ينتهى الى مالا اشرف منه ، فنهاية الصعودي بداية النزولى وعند الانتهاء الى النهاية الصعودية تمت الدائرة وكملت النعمة ، اليوم اكملت لكم دينكم ، لولاك لما خلقت الافلاك ولولا على لما خلقتك فيه سر عظيم ، فلما ولج النور بحسب النزول فى ظلمات الاكوان الهيولانية واختفى بتلك الحجب الخلقية فاذا اخذ فى الصعود وتدرج فى العروج خرج من الظلمات الى النور الى ان استوى على عرش الظهور فعاد الاخير الى مابدأ منه ، كان الله ولم يكن معه شئ ، كما بدأنا اول خلق نعيده ، فافهم .

(نورى)

ص ١٢١ س ٢٢ الازلية هى صفة اضافية بمعنى القبلية وهى مرتبة بعد الذات الاحدية ، فللعلم الازلى مراتب : الاولى مرتبة العلم علمه الحقيقى الذى هو عين مرتبة الاحدية التى هى غيب الغيوب لا اسم له ولا رسم له ، والثانية علمه الكلى الذى هو القضاء الاجمالى وكلمته الاولى التامة الجامعة للكمات كلها السابقة عليها المحيطة بها ، والثالثة علمه بنحو الصور العقلية التفصيلية التى ارتسمت بها اللوح المحفوظ وهى صور عقلية جوهرية نورية كلية ومثل نورية افلاطونية ارباب الانواع ، ورابعها مرتبة الصور المثالية الجزئية اللوحية لوح المحو والاثبات ، وكلها اى من تلك العلوم الاضافية يتصف بالازلية لكونها فعلية بمعنى انها نفس افعاله وايجاداته وتأثيراته تعالى للاشياء العالمية ، وكلها كلماته التى قال فى حقها : اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون ، فهو تعالى قبل كل الاشياء وتلك العلوم نفس قبليته مع ترتيبها وتقدم بعضها وتأخر بعض آخر منها ، فافهم .

(نورى)

ص ١٢٢ س ٧ اعلم ان حقيقة الزمان ترجع الى حقيقة الاشياء الزمانية ، فكلما كان الموجود الزمانى اجمع واشمل واتم واكمل ، كانت مدة عمره اجمع الازمنة .

(نوری)

ص ١٢٢ س ١٣ واصل السر فی تخصیص هذا العدد وتعینه کون اصول اسماء الله الحسنی وائمتها سبعة ، والسر فیه ان السبعة عدد تام شامل لایخرج منها شیٔ من العدد ، فانها اذا جمع جمیع احادها صار حاصله ثمانیة وعشرین بعدد اصول الحروف المقطعة التی اشتملت صورة ابجد ولایخرج عدد منها اصلا ، فافهم ماقلناه.

(نوری)

ص ١٢٢ س ١١ سلطان المدة انما هو کلمة جامعة کلیة محتویة علی مادونها من الکلمات التی هی تفصیل تلك الکلمة التامة الجامعة ومرجع تلك السلطنة بالحقیقة هو سلطان کل امة ، ومجمع النور السلطاني انما هو روح نبی کل عصر ، ومجمع الجوامع هو نبینا نبی الانبیاء اولهم فی النزول واخرهم فی الصعود. اوتیت جوامع الکلم من کلامه صلی الله علیه وآله برهان لما رأینا. ومن هنا نری ان یوم الجمعة نسب الی نبینا وکان یوم مجموع له الناس المسلمون فی بلاد الاسلام ویجتمعون فیه لتلك اللطیفة الساریة ، وحقیقة یوم الجمعة انما هی حقیقة المحمدیة الجامعة لکل الحقایق النوریة و یومه النوری جمع الازمنة والدهور کلها ، لایعزب عنه مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء ، ولهذا قال الله تعالی فی الاسراء: دنی فتدلی فکان قاب قوسین او أدنی.

مطلب از معراج دید دوست بود   بالعرض عرش وملائك هم نمود

وهذا النظم الفاسي یظهر سر قوله قدس سره: ثم استوی علی عرش الذات. یار آئینه خانه می خواهد. پری روتاب مستوری ندارد. کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف. فاستبصر.

(نوری)

ص ١٢٣ س ٢١ اعلم ان النور هو ذاته سبحانه وانبساط النور هی رحمته التی وسعت کل شیٔ وعمت کل ظل وفیٔ ، وتلك الرحمة والانبساط هو نور نبینا صلی الله علیه وآله وهو اصل العالم وحقیقة الحقایق ، ومن ثمة صار رحمة للعالمین فی کل بحسبه ، ومرتبة تلك الرحمة بعد مرتبة الذات الاحدیة وهی نفس نفوذ قوته الحقیقیة الکمالیة ومجرد قربه تعالی من ذوات

الاشياء العالمية التى هى الاعيان الثابتة والماهيات الكلية التى ما شمت رائحة الوجود ، ومن هنا ينكشف سر كونه تعالى اقرب من نفس الاشياء اليها ، اذ نفس الاشياء ليست الا الماهيات الهالكة الذوات بالحقيقة الموجودة بضرب من التبعية ، فالاشياء بحسب انفسها ليسيات صرفة و بحسب رحمته وانبساط نوره الذى ليس امراً منفصلا عن هو يته تعالى صارت اشياء، الا الى الله تصير الامور.

(نورى)

ص ١٢٣ س ٢٣ وقربه تعالى من الاشياء نفس رحمته الواسعة وانبساط نوره سبحانه ، وتلك الرحمة لها مراتب ودرجات وشعب وانقسامات عالية وسافلة ، وهى فى كل شىٔ حقيقة ذلك الشىٔ التي يترتب عليها اثاره واحكامه ، و بعبارة اخرى هى اى تلك الرحمة التى وسعت كل شىٔ نفس احاطته تعالى لها ولا يؤده حفظهما ، ووجود الشىٔ حقيقته التى بها هو هو، فهو تعالى عالى فى دنوه ودان فى علوه ، كل شىٔ هالك الا وجهه .

(نورى)

ص ١٢٧ س ٢٢ الموجود الحقيقى هو حقيقة الوجود الصرف الذى لا يتصور له التعدد ، اذ لا ميز فى صرف الشىٔ ولا تعدد فيه والا لم يكن صرفا ، وشهود هلاكة كل شىٔ سواه لا يتيسر لاحد الا باندكاك جبل انيته فى نظره فضلا عن انية غيره ، وهذا لا يتحصل الا بانشراح الصدر وسعة نور القلب وغلبة نورانيته على ظلمة نقصانه الوجودى وتعينه الامكانى وخروجه عن ظلمات تعينات الاشياء بصيرورة وجوده الروحانى قو ياً شديداً ونوره القلبى تاما بالغاً مبلغاً لا يمكن ظلمة عدمه ونقصه وتعين نفسه ان يظهر لنفسه ، فلا يرى حينئذ شيئا من الاشياء العالمية حتى نفسه ، فرجع اليه الامر كله فى نظره الشهودى ولا يرى ببصره الروحانى هو ية خاصة الا هو منزها عن تعينات الاشياء وهو ياتها .

تعين بود كز هستى جدا شد نه حق شد بنده نه بنده خدا شد

ومع ذلك كله لا يمكن ان يدرك كنه ذاته تعالى شأنه ولا يتيسر ان يصل الى حق معرفته كما قال صلى الله عليه وآله : ما عرفناك حق معرفتك .

(نورى)

ص ١٢٨ س ٧ قوله : ولشدة نوره ، كأنه اشارة الى ان حقيقة نور ذاته سبحانه محتجبة عن عقول اصحاب القرب كما انها محتجبة عن عقول غيرهم ، وما اشتهر فى حق اصحاب القرب من ان العبد فى سلوكه يصل الى مقام يندك عنده جبل انيته ، فلا يرى الا الموجود الحقيقى ، فهو حق لا ريب فيه ولكن بعد تلاشي جبل عقله واندكاك تعين رتبة ادراكه .

(نورى)

ص ١٢٩ س ١٥ قوله : لا بمشاهدة صريح ذاته ، عند مشاهدة صريح ذاته يتلاشى جبل نور عقل المشاهد ولم تبقى فى نظره الا الموجود الصرف الحق ، ولم حينئذ اثر من نفسه وعقله فضلا عن عين غيره ... اثره ومع ذلك كله لم يظهر له حينئذ ذاته سبحانه ، فان المفاض عليه لا يرى مفيضه الا بقدر ما استفاض منه وفاض من عليه .

(نورى)

ص ١٥١ س ٦ كالنفوس وسر الامر كله وقله فيه ، فاحسن التأمل فيه ، فلو اثر ذاته في الباصرة فلابد ان ينزل الامر الى ان يصير صورة عينية يتصور بها الباصرة و يرجع الامر حينئذ الى ان الباصرة صارت محلا لا ثر من اثاره ومراة ، لانه من اياته ، واين هذا من ادراك كنه ذاته تعالى ؟ فاستبصر .

(نورى)

ص ١٥٥ س ١٩ ليس هذا الا زيادة الا تعاب ، ولا مشاحة فى الاصطلاح ، لكن اشاعرة لا يرضون بهذا .

(نورى)

ص ١٥٦ س ١١ مشهور فى الكتب مسطور ان صدق الشرطية لا يوجب صدق طرفيها ، فافهم .

(نورى)

ص ١٥٧ س ٧ مطلق كه بود زهر صفت پاك اورانتوان نمود ادراك

زانرو كه بعقل چون درآيد البته بصورتى نمايد
پس هرچه تو ميكى خيالش باشد زمظاهر جمالش

ص ١٦١ س ٢ العلوم العقلية اذا كانت موجودة بوجودات ضعيفة ظلية ذهنية لايترتب عليها الا ثار، اى اثار الحقايق التى علمت بتلك العلوم الظلية ، واذا قويت وتشددت وزالت عنها الضعف وذهبت عنها بل عن جو هر الروح الانسانى رين التعلقات البدنية والصفات النفسانية صارت اعياناً ، اى موجودات عقلية وعقولا مجردة بل عقلا كاملا بسيطاً فعالا ، فافهم .

(نورى)

ص ١٦٠ س ١٩ لاخفاء ولادقة ان اراد زيادة لانكشاف ، بل لانزاع لاحد فيه .

(نورى)

ص ١٦٣ س ٩ لعل بين ايديهم يشير الى الانكشاف العقلى كما لاصحاب القرب ، وبايمانهم يشير الى الكشف المثالى كله كما لاصحاب اليمين ، او كليهما يشيران الى الكشف العقلى بتفاوت او بلا تفاوت .

(نورى)

ص ١٦٤ س ٥ هذا بعينه كلام الاعرابى ، ونحن بحمد الله نسبح ربنا عن امثال هذه الخيالات والحكايات ، رب ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه .

(نورى)

ص ١٦٤ س ٢١ والسر فيه ان حقيقة الشى الذى له حد مركب من الجنس والفصل انما يكون فصله الاخير وباقى الاجزاء خارجة عن حاق حقيقته ، اذ الشى شَى بَصورته لابمادته ، والفصل الذى هو حد الاخير فى الحد انما هو الحد الوسط فى البرهان اللمى ، فافهم هذا واحفظه عن الاغيار فان فيه سراً عظيماً .

(نوری)

ص ١٦٥ س ١٠ اذ غاية الكل الخير البحت ، فالكل يطلبه و يشتاقه وامنوا به ، ومن يؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثق لا انفصام لها .

(نوری)

ص ١٦٥ س ١٧ اذ الماهيات الكلية والاعيان الثابتة فانية مضمحلة فى الوجودات الامكانية التى هى توجد بها ، والوجودات الامكانية فانية مضمحلة فى وجوده تعالى ، ليس فى الدار غيره ديار . غيرتش غير در جهان نگذاشت . و باشارة اخرى : الجنس مضمن فى الفصل فان فيه ، وحقيقة الفصل والفصل الحقيقى انما هو حقيقة العلة لما برهن عليه من ان الحد الاخير فى الحد هو بعينه الحد الوسط فى البرهان وفيه غاية مبتغاك ، فافهم واحفظ ولا تشطط .

(نوری)

ص ١٦٦ س ١٥ انما سمى نور الحجاب به لكونه حاجباً عن الشهود ، ومن هنا قيل : العلم حجاب الاكبر ، وسمى نور الستربه لكونه مستوراً عن العقل النظرى والعل البشرى او لكونه ساتر العين العارف ورافعاً لانيته وماحياً عن نظره ، فافهم .

(نوری)

ص ١٦٧ س ١٥ اركان العرش الاعظم والعرش الحقيقى اربعة : النور الابيض والنور الاصفر والنور الاخضر والنور الاحمر ، الصبا والجنوب والشمال والدبور ، والدبور المرة الصفراء وهو النور الاحمر ، قوة السوداء وهو النور الاخضر ، والجنوب قوة الدم وهو النور الاصفر ، والصبا قوة البلغم وهو النور الابيض ، الماء فى العالم الكبير بازاء البلغم فى الصغير ، والهواء فيه بمنزلة الدم فيه ، والنار فيه بمنزلة الصفراء فيه ، والارض فيه بمنزلة السوداء فيه ، وهذا الوجه من الاعتبارات لا ينافى ما اشار اليه الشارح قدس سره بقوله : وهما كطبقتى النار والهواء ، اذ الاعتبارات مختلفة وهو قدس سره اعتبر اللطافة والتفوق وانى اعتبرت الكيفية ،

فافهم ولا تغفل .

(نورى)

ص ١٦٧ س ١٥ اسرافيل ،جبرائيل ، ميكائيل ، عزرائيل ، سبحانه الله ، والحمد لله ، ولا اله الا الله ، والله اكبر.

(نورى)

ص ١٦٧ س ٢٣ حق را بغير دل نبود منزل دگر آن هم دل شكسته دلان ني دل دكر

(نورى)

ص ١٦٩ س ١٠ والسر فيه ، اى فى رفع الاشكال بوجه : ان الالهية والربوبية مراتب وهى موجودة بوجود واحد باقية ببقاء واحد ، والعالم انما هو ما سواه سبحانه وليس الا الاجسام بصورها وطبايعها واعراضها وموادها ، والكل حادث زائل والقديم هو الله سبحانه وقضائه وعلمه وامره وكلمته التامة كما قال به الشارح فى مسفوراته ، وهذا عزيز المنال جداً وله بطن عميق لا يصل اليه الا واحد بعد واحد .

(نورى)

ص ١٧١ س ٤ فى ان جوهر الوهم بعينه جوهر العقل فانتبه ايها الطالب من نوم الغفلة واعتبر من قوله قدس سره : فما دامت القوة العقلية ... الى آخره ، حيث نبه على ان ملاك الامر تعلق جوهر النفس بالمادة المظلمة العنصرية فما لم يتجرد عن هذا التعلق بالكلية او لم يغلب عليه جنبة التجرد لم يصر عقلا تاماً ، وليس الامر كما يتوهمه الجمهور فى المشهور من كون الوهم مجرد مدرك المعانى الجزئية والعقل قوة يدرك بها المعانى المطلقة الكلية ، فانه وان كان له وجه لكنه رمز قل من يدرك حقيقة الامر فيه ، فافهم .

(نورى)

ص ١٧٥ س ٢٠ من جهة حصول الايصال التعلقى بين البصر و بين المرئى ، اذ

التصرف من النفس لايتصور الا من جهة الوضع او اتصال ما كما يتصرف فى بعض اعضاء بدنه بتوسط بعض آخر منه يتصل به ، فالهواء المعتبر هنا لتحصيل الاتصال والخلاء ينافيه .

(نورى)

ص ١٨٨ س ٢١ فان المتماثلين كل منهما موجود محدود مقيد بوجود الاخر ، فلو صار احدهما علة موجدة للآخر فيلزم ان يكون محيطاً به غير فاقد لكمال وجوده ، فان العلة تمام المعلول ، وحينئذ لزم تقدم الشيء على نفسه كما لا يخفى على من له ربط بالحكمة الحقة .

(نورى)

ص ١٨٢ س ٥ اى يجب ان يكون معنى الوجود او العلم مثلا مشتركاً بينه و بينها مقولا عليه وعليها بالتفاوت الذى يؤدى الى البينونة الصفتية ، ولا يتحقق هذه البينونة الا بين الشيء وايته وحكايته ، فهو الشيء بحقيقة الشيئية وما سواه من الوجودات اشعة نوره ولمعات وجوده .

(نورى)

ص ١٨٩ س ٧ والمراد من الغيرية المنفية ههنا انما هى البينونة الصفتية التى تؤدى الى كون العلة الحقيقية غنية مطلقة صرف الغنية ومعلولا تها هو يات فاقرة الذوات تعلقية الهو يات ، فاقرات بحتة ، و وجود الشبه ينافى ذلك ، فافهم واستقم .

(نورى)

ص ٢٢٦ س ١٩ كلمة كن اضافة اشراقية نورية ، ونسبة استوائية امرية له سبحانه الى خلقه كله ، وهى بوجه وجودات الاشياء الخلقية ، فالاشياء الخلقية باعتبار جهة ارتباطها لله جل اسمه امرية و باعتبار جهة انفسها وتعينات ذواتها خلقية ، وتلك الجه التى بها ارتبطت الاشياء اليه تعالى هى الجهة القدسية التى يعبر عنها باضافة ايجاده للاشياء وعالميته وارادته وغيرها مما يوصف به ذاته سبحانه ، وهذه الجهة التى هى جهة تعين الاشياء هى التى يعبر عنها بالمعلوم والحادث والمراد وغيرها بنحو يناسب الاشياء ، والتفصيل والتفرقة

يتصوران من ناحية هذه الجهة ، والجمعية والتمامية والطى والاستوائية انما تحصلت وتقررت من ناحية تلك الجهة ، وتلك البينونة بينهما مناط التفرقة بين عالمى الامر والخلق ، فالاشياء باعتبار تلك الجهة الجمعية مطوية ثابتة ، و باعتبار هذه الجهة الفرقية امور متجددة داثرة زائلة خلقية موجودة بالعرض ، اى بضرب من التوسع الذي لايعرفه الا اهل العلم يخالف بالحقيقة لما يفهمه العامة من المجاز المعروف بالمجاز فى الاسناد ، فافهم .

(نورى)

ص ٢٢٧ س ٤ العطف ب «ثم» فى كلام العصمة عليهم السلام اشارة الى البينونة الصفتية التى حصلت بين عالمى الامر والخلق .

(نورى)

ص ٢٢٧ س ٦ يعنى ان الارادة لما صدرت من انفسنا العالمة الشاعرة فهى فعل ارادى بنفسها ، وغيره الارادة من التحريكات والحركات انما صار فعلا اراد يالابنفسه بل بسبب الارادة ، فالارادة صارت ارادية (كذا) مرادة بنفسها وغير الارادة صارمراداً وفعلا اراد يابها ، فافهم .

(نورى)

ص ٢٢٨ س ١٣ انما قال شبه المرض لمكان الفرق بين فساد الروح وفساد البدن ، فلكل منهما عارض لايلائمه وهو مرضه الذى توجعه و يؤلمه ، والتفاوت بينهما بالكمال والنقص ، والروحانى اشد من الجسمانى ، وذلك في الصحة .

(نورى)

ص ٢٢٨ س ١٥ فيه سر سرير ينحل به عقدة عظيمة عجزت عن حلها عقول العقلاء بل الفضلاء الذين قالوا بالحسن والقبح العقليين ، فتدبر .

(نورى)

ص ٢٣٢ س ١٣ اى ولا يجوز يقدر ان لا يعلم ، فهو عطف على قوله : ولا يجوز ان يقال ،

لاعلى قوله : يقدر، كما يترا اى وهو كما ترى ، وحينئذ يصير مفاد التسبيح كما سيصرح الشارح قدس سره واحداً ، فافهم .

(نورى)

ص ٢٤٩ س ٣ في الادعية المأثورة : اللهم انى اسألك بالوحدانية الكبرى والمحمدية البيضاء والعلوية العلياء وبجميع ما احتجبت به على جميع خلقك وبالاسم الذى حجبته عن خلقك فلم يخرج منك الا اليك ... الدعاء. فالوحدانية الكبرى كأنه اشارة الى حقيقة الحق الحقيقى جل شأنه والى احديته وواحديته ، والمحمدية البيضاء اشارة الى الوجود الانبساطى النورى المنزه بحسب مرتبة نفسه عن ظلمة التعين الامكاني ، والعلوية العلياء اشارة الى الصادر الاول الذى هو العقل الكلى الاول والقلم الاعلى المقدم على سمة الحقايق العالمية والموجودات الامكانية التى كانت موجودة فيه رتقا ففتقت عن ذلك الرتق وتفرقت عن تلك الجمعية ، وبجميع ما احتجبت به عن خلقك اشارة الى الخليقة الفتقية ، وبالاسلام الذى حجبته عن خلقك اشارة الى الاسم المكنون المخزون اى الجهة الجامعة ، او هو الوجوب الذى يرجع اليه سبحانه كما مر، فافهم .

(نورى)

ص ٢٦٠ س ٢٢ يعني ان الامر حينئذ يرجع الى نفى صفات الكمال عنه سبحانه ، اذا طلاق الصفات عليه على ما قالوا لايكون الا بطريق التوسع والمجاز والسلب كما حقق فى علامة المجاز ولوازمه ، فهو سبحانه حينئذ ليس بعالم حقيقة ، بل جاهل وليس بقادر حقيقة ، بل عاجز وليس بحى ، بل ميتاً بل ليس بموجود بل معدوماً ، وهكذا وهو كما ترى .

(نورى)

ص ٢٦١ س ١٨ لا يخفى ان مفاد ظاهرهذا الحديث يقتضى ان يكون معلوم اله بمعنى مجهول عبد ، ومجهول اله بمعنى معلوم عبد ، وهذه كأنها قاعدة مطردة تجرى فى مواد ومواضع ، وقد رأيت من بعض الافاضل تلك القاعدة حسبما شاهدت من بعض مصنفاته ، فعلى هذا قوله عليه السلام : اله يقتضى مألوها يعنى يقتضى عابداً بمقتضى التضايف ، وحكم

التضايف يقتض التكافؤ، فلما كان الوهيته تعالى صرف الالوهية فلا عبودية فى الواقع الاله تعالى، فلا اله الا هو، الا الى الله تصير الامور، فافهم .

(نورى)

ص ٢٦٤ س ٤ فلما كان المظهر عين الظاهر كما مر بوجه شريف، فالظاهر فى كل مظهر بحسبه وحكمه، اذ ليس بينهما بينونة بوجه العزلة، خارج عن الاشياء لا كخروج شيءٍ عن شيءٍ، وداخل فى الاشياء لا كدخول شيءٍ فى شيءٍ، مع كل لا بالمقارنة وغير كل شى لا بالمزائلة، بان عن الاشياء بالقهر لها و بانت الاشياء عنه بالخضوع له، توحيده تميزه عن خلقه وحكم التميز بينونة صفة لا بينونة عزلة، فافهم ان كنت اهلا له ان شاء الله .

(نورى)

ص ٢٦٧ س ٣ من كونه تعالى كمال الكمالات وتمام التمامات فى الاشياء كلها، وكمال الشيءِ هو الشيءُ بوجه اكمل، والشيءُ بوجه الاكمل غاية وتمام للشيءِ بما هو على خلاف الاكمل، وكيف لا؟ وكل شيءٍ انما يطلب شيئا لكونه كمالا له وتماماً لنقصه، فالكمال بما هو كمال غاية الكل وهو سبحانه كمال صرف من دون شائبة نقص اصلا .

(نورى)

ص ٢٦٧ س ٩ اى اول على تأويل الازلية واخر على تأويل نفى العدم عنه تعالى، ازلى، اى لم يسبقه العدم، ابدى، اى لم يلحقه العدم، فافهم .

(نورى)

ص ٢٧٤ س ١٧ كمال الاخلاص نفى الصفات عنه، فمن وصفه جهله به، توصف الصفات لا بها يوصف، لا يناله غوص الفطن، ليس لصفته حد محدود، والسر فيه ان المراد من الوصف ههنا هو كشف الحجاب عن وجه الموصوف، والوصف فى حقه تعالى عين جعله محجوباً فصار ضد المطلوب مطلوباً .

(نورى)

ص ٢٨١ س ١٩ اى بالمغايرة الصفتية لا العزلية ، والا لزم كون الشئ علة لمثله فى الطبيعة كما نمهر (كذا) وهذا الذى اظهرنا مما يفصح عنه اخبار العصمة واثار الولاية كما قالوا عليهم السلام : توحيده تميزه عن خلقه وحكم التميز بينونة صفة لا بينونة عزلة ، خارج عن الاشياء لا بمزائلة ، داخل فى الاشياء لا بالممازجة ، خارج عن الاشياء لا كخروج شئ عن شئ ، داخل فى الاشياء لا كدخول شئ فى شئ ، بان عن الاشياء بالقهر لها ، و بانت الاشياء عنه بالخضوع له ، فافهم ان شاءالله .

(نورى)

ص ٢٨٢ س ٨ ومما يجب ان يعلم ان التشكيك عامى وخاصى ، والعامى مايدركه و يعقله جمهور اهل العلم ، اي العلماء بالعلم الرسمي ، والخاصى منه مالا يتصور ادراكه الا لاصحاب الحكمة الحقة والعلوم الحقيقية ، والكلى المشكك الذى يصح اشتراكه بينه سبحانه عن الشريك والشبيه و بين خلقه انما هو بالوجه الخاصي ، فان العامى منه فساده مثل فساد المتواطىء والمماثلة التى ابطلت قبيل هذا ، والتشكيك الخاصي يرجع الى البينونة الصفتية التى وصفناها فى الحاشية السابقة وحق ادراكه صعب مستصعب لا بد فيه من الاخذ بالمشافهة او بالرياضة ، فافهم .

(نورى)

ص ٢٨٤ س ١٢ مما يجب ان يعلم ههنا هو ان وحدته تعالى لها مرتبتين : اى مرتبة الاحدية ، وهذه المرتبة هى مرتبة كنه ذاته المقدسة عن شوائب الكثرة مطلقاً ، ومرتبة الواحدية ، وهى مرتبة صقع اسمائه الحسنى وصفاته العليا التى هى بعد مرتبة كنه ذاته الاحدية ، ومرتبة الواحدية ليست مباينة عن مرتبة الاحدية ولا خارجة عنها كخروج شئ عن شئ ، بل هى بمرتبة معانى الاسماء الذاتية والشؤون الالهية والحيثيات الر بو بية مستهلكة فى مرتبة الاحدية بحيث لا يمكن ان يشار اليها اشارة انفرادية استقلالية ، فهي فاقرة اليها تابعة لها لا كتبعية شى لشئ بل كتبعية الظل والفئ بوجه يعرفه العلماء ، اذا عرفت هذا فاعلم : ان للموجودات التى فاضت عنه تعالى ودخلت كلها فى حيطة علمه وقدرته ، اللذين هما عين ذاته اعتباران : اعتبار مرتبة المشية التى سبقت على الاشياء ورحمته التى وسعت كلها ، فهذه

المرتبة ظل لمرتبة الاحدية الذاتية ، واعتبار وجودات الاشياء العالمية فى حدود انفسها الخارجية ، فهذه المرتبة ظل للمرتبة الواحدية الاسمائية كل موجود منها بازاء اسم من الاسماء .

(نورى)

ص ٢٨٤ س ١٤ اما الروحى فمن حيث انت به اليه سبحانه حيث قال عزمن قائل : ونفخت فيه من روحى ، فيلاحظ فيه وجه اخر ولا سيما فى الانسان الكامل كادم ولا سيما فى الخاتم ، فان مرتبة واحدية الخاتم اى عالم جسمه و بدنه المعظم ظل الوحدانية سبحانه ، ومرتبة احديته صلى الله عليه وآله اى صقع روحه القدسى بحسب مرتبة مقام او ادنى ظل لمرتبة احديته جل شأنه ، و بوجه آخر : هو صلى الله عليه وآله ظل الاحدية الحقة سبحانها ، والعالم الكبير بجميع انواعه من الروحانية والجسمانية ظل للواحدية عز شأنها ، ومن اجل ذلك صار علة العالم بداية ونهاية ، اى غاية ، فان الواحدية تبع للاحدية فالكمال الذى فيه و وجوده مبدأ لكمال الذى ظهر فى العالم . لراقمه فيه بالفارسية :

گل گلشن اين روى نيكو ندارد   كه روى گل اين چشم وابرو ندارد

وهذا السر هو الوجه في انحلال كل مركب الى البسيط وكل كثرة الى الوحدة ، فافهم جداً فان فيه سراً شريفاً .

(نورى)

ص ٢٨٤ س ١٩ المترا اى من ظاهر كلامه قدس سره هنا هو ان الانسان قد وقع فيه كثرة لايقع فى شئ من الاشياء العالمية ، فعلى هذا يجب ان يكون انقص الاشياء وابعدها عن منبع الوحدة ، والامر يجب ان يكون بعكس ذلك الحقيقة ، والسر فيه هو ان الشى اذا تجاوز الحد ينعكس الى الضد ، فالانسان لما جاوز الحد فى الكثرة انعكس امر سره الى الوحدة بوجه يعرفه الرجل الخاص لاغيره ، فافهم ان شاء الله .

(نورى)

ص ٢٨٦ س ١٥ اقول : ولا شئ غير ذاته سبحانه ، والايجاد لا شئ ولا عن شئ هو

المسمى بالاختراع ، ولا شیٔ غير ذات الموجد يسمى بالابداع .

(نوری)

ص ٢٨٩ س ١٤ قد اشرنا مراراً الى ان الكلى المشكك ايضاً له وجهان : وجه عامى ووجه خاصى ، وما غفل عنه الجمهور ولم يعلموه انما هو الوجه الخاصى ، والا فكيف يجوزان يقال ان الاكثرين لم يعقلوا المشكك مطلقاً كما يترا اى من ظاهر كلام الشارح قدس سره هنا ، وهو اجل من ان يشتبه عليه هذا ، فيجب ان يوجه كلامه قدس سره بالوجه الخاصى ، فافهم ان شاء الله .

(نوری)

ص ٢٩٠ س ٧ هذا التفسير ليس على ماينبغى ، اذ هو معنى الامكان بالقياس وهو اعم من المعية الذاتية ، وهذا بظاهره غريب منه قدس سره وهو من باب سهو القلم ، اللهم الا ان يتصرف فيه بالعناية وهو ظاهر .

(نوری)

ص ٢٩١ س ١٨ اعلم ان العالم بكليته كلام الله بوجه وكتاب الله بوجه اخر ، وقد كنا فى عالم الارواح قبل الاجساد والاشباح عارفين به تعالى و باسمائه الحسنى وصفاته العليا ، واذ نزلنا الى هذه القرية الظالم اهلها فقد نسينا ما كنا فيه من النعماء الروحانية والالاء النورانية ، فاقتضت العناية وافضت الرحمة الى ان نرجع الى ما كنا فيه ، فكتب الكتاب وانزله وشرح اسمائه وصفاته فيه و بسط ذلك الشرح لكى يتيسر لنا التلاوة فقال : فاقرأوا ماتيسر من القرآن ، وقيل بلسانه : اقرأوا رق ، فامرنا بلسان رسله و بيان حججه عليهم السلام بالتلاوة لئلا نبقى على النسيان ، فان البقاء عليه انما هو الخسران ، فظهر ان وضع الاسماء بجميع معانيه لغاية هى لنا وهى كمالنا فى الآخرة والاولى التى كنا فيها واليه يرجع الامر كله ، الاله الخلق والامر ، فافهم ان شاء الله .

(نوری)

ص ٢٩٢ س ٢٠ والدليل عليهم قولهم عليهم السلام : وهو الشیٔ بحقيقة الشيئية ،

والسر فيه اما [ان] يقال: معطى شئ فاقد آن نيست. فكل ما ان من علينا فهو ثابت له فى مرتبة ذاته بنحو اعلى لئلا يلزم التشارك والتشابه.

(نورى)

ص ٢٩٣ س ١٩ مالا يعرفه الا اصحاب الرسوخ هو بسيط الحقيقة كل الاشياء بضرب اشرف و بوجه اعلى، وهذا هو الذي يسمونه بالكثرة فى الوحدة، فهو سبحانه بوحدته الحقة الصرفة حاو للاشياء كاحتواء الكل للاجزاء، فانه سبحانه كل الاشياء ولكن الكل منه ليس له بعض، ودرك حقيقة هذه المسألة كما هى لا يتيسر الا لواحد بعد واحد وليس مشرباً لكل وارد، وكيف لا؟ وهى ام الغوامض الالهية، وكل من ادرك حقيقة معناها فهو الذى بلغ ونال غاية المبتغاء، فاجتهد.

(نورى)

ص ٢٩٦ س ١٥ وفى كل شئ له اية تدل على انه واحد

هر گياهى كه از زمين رو يد وحده لاشريك له كويند

عالم بخروش لا اله الا هو است

(نورى)

ص ٣٠٠ س ١ والسر فيه كونه سبحانه محيطا بالاشياء كلها لا كاحاطة شئ بشئ، بل احاطته احاطة قوية قيومية لا يتفاوت فى قيوميته وماترى فى خلق الرحمن من تفاوت، فاستبصر.

(نورى)

ص ٣٠٠ س ٢٠ والحاصل ان القرب والبعد لا يتصور ان الا بالبينونة، والبينونة بينه سبحانه و بين الاشياء ليست الاصفتية لا بينونة العزلة، فالقرب والبعد بين و بين الاشياء ليسا الا بالصفات، بان عن الاشياء بالقهر لها و بانت الاشياء عنه بالخضوع له.

(نورى)

ص ٣٠٣ س ٩ هذا استدراك مما اشتهر وتقرر ان العالى لايلتفت الى السافل، ووجهه ان معنى ما اشتهر هو ان العالى لاقصد له ولاغاية له فى السافل، وهذا لاينافى كونه جواداً ورؤفاً ورحيماً به، بل يؤكده و يكشف عن كونه عاليا غنيا عن السافل كما لا يخفى على من له قدم فى العلم.

(نورى)

ص ٣٠٣ س ١٣ والسر فى كل ذلك هو كونه سبحانه عزيزاً قاهراً على الاشياء كلها ومحيطاً بها، والقهر والاحاطة ينافى خلاف ذلك، فاعتبر.

(نورى)

ص ٣٠٥ س ٣ حاضر غير محدود غائب غير مفقود موجود لايخفى، يطلب بكل مكان ولم يخل عنه مكان طرفة عين ابداً، وهو تمام التمامات وكمال الكمالات، وتمام الشئ أولى به من نفسه، والى هذا اشار عليه السلام بقوله: واليه اقرب من حبل الوريد، وكون تمام الشئ أولى به من نفسه كما قال تعالى: النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم، فافهم ان شاء الله.

(نورى)

ص ٣٠٥ س ٧ خلو شئ من شئ، اذ هو سبحانه قيوم الكل ومقوم الجل والكل، فهو مع كل شئ معية قيومية تنفى بينونة العزلة، فمعيته سبحانه بالاشياء بخلاف كون شئ مع شئ، كما انه تعالى شئ بخلاف الاشياء وهو الشئ بحقيقة الشيئية، وهذا من غوامض الغوامض.

(نورى)

ص ٣٠٧ س ٢٠ فان الجوهرية الامتدادية التى هى نفس الممتد الامتدادى نسبتها الى الحدود المعينة المختلفة نسبة استوائية، فتخصيصها بشئ منها دون شئ آخر منها يكون لامر

خارج عن ذاتها ، فكل امر ممتد متناه محدود بحد او حدود معينة تعينه وتخصصه به او بها اذا كان من مخصص مقدر خارج عن حاق نفسه، فهو فى حد نفسه بالامكان والقوة والمخصص سبب لخروجه من القوة الى الفعل، فهو اذن بحسب هذا التعين المقدارى محدث، والحدوث التجددى يستلزم الحدوث الذاتى وهو مناف للوجوب والقدم الذاتى، و بوجه آخر: كل متناه متقدر ممكن ذوماهية لمكان تقدره الشخصى الزائد فى الوجود على جوهر ذاته العارض له، وكون كل معروض لعرض كذلك محدوداً فى وجوده الذى يزيد عليه وجود العرض، وكون كل محدود كذلك موجوداً بوجود زائد على جوهر ذاته كما قرر فى محله، وكل ماهية كلية نسبتها الى خصوصيات اشخاصه نسبة استوائية، فلابد لها فى وقوع شيء منها من مخصص خارج يخصص تلك الماهية فى وجودها بخصوصية شخصية منها، وتلك الخصوصية لما كانت بالاعراض الزائدة فى الوجود فى مانحن فيه فيلزم كونها محدثة بالحدوث الزمانى، هذا الذى تجشمنا انما هو نبأ على انه قدس سره اراد بالحدوث ههنا الحدوث الزمانى كما هو ظاهر كلامه ولو لم يبن عليه، ففى الزام مجرد الحدوث الذاتى لايحتاج الى مزيد عناية كما لايخفى، فافهم.

(نورى)

ص ٣٠٨ س ١٥ والسر فيه هو كون الهيولى محتاجة فى وجود ذاتها الى الصورة وكون الصورة شريكة لفاعلها مباشرة فى ايجادها ، والصورة الجسمية تتنوع وتتحصل بالصورة النوعية مع كونها بنفسها منوعة بتنويع ضعيف ينجبر بمنوعية الصورة النوعية ، فتأمل جداً فانه غامض جداً .

(نورى)

ص ٣١٢ س ١٩ اعلم ان الفيض المقدس الذى هو المشية التى خلقها الله تعالى بنفسها ثم خلق الاشياء بها ، هو نسبة الله تعالى ، وتعلق علمه الكمالى وقدرته الكمالية وعنايته الاولى الازلية بالاشياء وهو علمه الاضافى وقدرته الاضافية وعنايته ومشيته الثانية ورحمته الواسعة ونسبته الاستوائية ، و بوجه : روحه الذى به احى الاشياء ونوره السارى فى الارض والسماء ، فهو بما هى قدرته الاضافية يستعمل بـ «على» كما فى قوله عليه السلام :

استوى على كل شئ، وبما هى نسبة استوائية يستعمل بـ«من» و«الى» كما فى قوله عليه السلام: استوى من كل شئ بتضمين معنى القرب والبعد، وبما هو روح ونور يستعمل بـ «فى» كما فى قوله عليه السلام: استوى فى كل شئ، فافهم واغتنم.

(نورى)

ص ٣١٤ س ١٠ اقول: انه سبحانه لما كان خارجاً عن الثلاثة مثلا لا كخروج شئ عن شئ، بل بالصفة (اى ليس البينونة بينه سبحانه و بين الاشياء بينونة العزلة، فانها توجب التحديد فى وجود الذات وكمالاته، بل الصفة بانه واجب غنى وهى ممكنة فقيرة) فكان معها لا كمعية ... شئ به، بل معيته سبحانه معية قيومية، فهو سبحانه يكون مع كل عدد خارج عنه مقوماً وقيوماً له لا داخلاً فيه كدخول كل واحد من احاد الثلاثة فيها، فهو رابع الثلاثة لا رابع الاربعة، والسر فى كونه سبحانه مع كل مرتبة من العدد الموجود فى الواقع هو... الذاتى اليه تعالى، والذاتى لا يختلف ولا يتخلف ما دام الذات.

(نورى)

ص ٣١٦ س ١٤ داخل فى الاشياء لا كدخول شئ فى شئ، خارج عن الاشياء لا كخروج شئ عن شئ، وكل ذلك ينفى بينونة العزلة الموجبة لورود تلك الاشكالات وغيرها، فينفى بينونة العزلة يثبت مقابلها بحكم المقابلة، قال اميرالمؤمنين عليه السلام فى ما روى عنه: توحيده تميزه عن خلقه وحكم التميز بينونة صفة لا بينونة عزلة والسر كله فيه، فافهم.

(نورى)

ص ٣١٧ س ٣ يعنى قدس سره ان البينونة بين زيد وعمرو بينونة العزلة التي توجب التجدد والتحديد، فان زيداً فاقد لوجود عمرو بعينه و وجوده محدود لا يوجد لغيره، وكل محدود كذلك مركب معتمل، والمركب معتمل محتاج معلول فى ذاته، ومباينته تعالى لخلقه انما هى مباينة صفتية فقط، بان عن الاشياء بالقهر لها و بانت الاشياء عنه بالخضوع له، والله الغنى وانتم الفقراء، فافهم ان شاء الله.

(نورى)

ص ٣١٨ س ٢٢ لا يخفى على اولى النهى ان النسبة الاستوائية التى له سبحانه الى جميع خليقته الذى هو المعبر عنه بالعرش هو نوره الفائض منه سبحانه اولا و بالذات المسمى بالابداع والصنع وهو «كن» الاولى وهو الامر الذى قال سبحانه فيه : وما امرنا الا واحدة وقال الرضا عليه السلام فى بعض ماروى عنه : ولا يقال له اكثر من صنع ، يعنى لا يقال له سبحانه اكثر من ايجاد واحد وابداع فارد موافقا لقوله سبحانه : وما امرنا الا واحدة وهو نوره السارى فى السموات والارضين وروحه الذى نفخ فى قوالب الاشياء واجساد الارض والسماء وهو قدرته الاضافية واشراقه على الاشياء ، فهو نور وحدانى احدى يسمى بالاسماء المختلفة و يلقب بالالقاب المتفاوتة ، ومن ثم يستعمل بـ «على» و«فى» و«من» وغيرها ، فافهم .

(نورى)

ص ٣٢٠ س ١ السر فيه ان كنه ذاته سبحانه لما كان وجوداً صرفاً والوجود هو مبدأ الاثر لاغيره ، اى غير الوجود الا بضرب من التبعية والمجاز غير المجاز العامى ، فالاثر الذى يترتب اولا و بالذات على وجوده الصرف الذى هو كنه ذاته سبحانه ايضاً صرف فى كونه اثراً وفعلا وصنعاً وابداعاً وجاعلية وفاعلية وقدرة اضافية ، اى اضافة القدرة الحقيقية التى هى عين مرتبة ذاته سبحانه، فاذا كانت جاعليته وفاعليته صرفة فهى كل الايجادات بنحو اعلى كما ان وجوده الصرف كل الوجودات بنحو اعلى ، فكانت تلك الجاعلية الصرفة الكلية كلا لا بعض له ، وليس فيه ايجاد دون ايجاد وهو جمع الايجادات لاتفاوت فيه فى كونه ايجاداً لكل شىء ، فافهم .

(نورى)

ص ٣٢٠ س ٣ واصل السر فيه ان فعله فى الاشياء بالذات الفائض منه بالحقيقة ، هو الفعل المطلق الذى يحتوى على كل الافعال بنحو اعلى بخلاف فعل شىء من الاشياء فانه كفاعله مقيد محدود ، فهو سبحانه كما ان وجوده وجود صرف غير محدود وموجود غير فقيد،

فكذلك فعله بالذات فعل صرف وتأثير بحت لا يشوبه فى كونه تأثيراً وايجاداً وافاضة ورحمة نقص وقصور، فهو ايجاد الكل وكل الايجادات لا ان الكل منه له بعض، وهو الفعل الايجادى الكلى نفس نسبته الاستوائية ورحمته الواسعة، فكان و يكون كل شئ به، كل فى مرتبة نفسه المحدودة، فافهم.

(نورى)

ص ٣٢٠ س ١٢ هذا بظاهره كما ترى ولكنه حق، اذ الارتحال اما بان يتحرك في الدين اولا، والاول باطل فى حقه سبحانه والثانى يدل على ما الزم بقوله: لا يقال... الى اخر ما قال فيه، فافهم.

(نورى)

ص ٣٢٠ س ١٢ لانه ارتحال الخلق الى المخلوق، والخالق بما هو خالق غنى، فافهم.

(نورى)

ص ٣٢٠ س ٢٢ هذا بظاهره كما ترى، اذ يحتمل ان لا يحتمل الحركة الاينية لكماله كالفلك لنقصانه كما لزم من مرض، فاحسن التأمل فيه لتصل الى مغزاه.

(نورى)

ص ٣٢١ س ١٠ هذا بظاهره منتقض بكونه موجوداً وشيئاً وعالماً وحياً وغير ذلك مما يكون مشتركاً معنوياً من جهة المعنى والمفهوم كالوجود والشئ، فكل ما يقال فى دفع مفسدة المماثلة فى باب الوجود مثلا يقال فى باب الجلوس بعينه، فيكف التخلص والتفصى؟ فاعلم: ان السر فيه هو ان كلا من الوجود وامثاله مشترك معنى يقال: بالتشكيك الخاصى لا العامى على الواجب وغيره، و به يندفع المماثلة والمشابهة، واما الجلوس وامثاله من صفات الاجسام فهى مشتركة معنى مقولة بالتواطؤ والتشكيك العامى لا الخاصى، فافهم ان شاء الله.

(نورى)

ص ٣٢١ س ٢١ هذا مما لا ينكشف حقيقته الا بكشف حقيقة الجسمية وكونه امراً

ممتداً امتدادياً يغيب دائماً بعضه عن بعضه بل كله عن نفسه ، هذا من جهة ملاحظة مدة المكانى ، واما من جهة مدة الزمانى فهو اظهر من ان يخفى على اصحاب البصائر ، فاستبصر .

(نورى)

ص ٣٢٢ س ١٢ المراد من الجسمية هو الامتداد الذى نفسه غائبة عن نفسه وكل جزء منه غائب عن الاجزاء الاخر بل عن نفسه ، ومحصله انه مجرد الغيبوبة والظلمة والغسق والكثافة ، والغيبة والظلمة ليستا الا حقيقة العدم والفقد ، ومن هنا يظهران جسمية الارض اقوى فى باب الجسمية مما احاط بها ، وهى اخس منزلة مما سواها ، وجسم المحيط العرشى مع عظمه وكونه اعظم من كل ما احاط به بحيث يقال كما ورد فى الخبرين : ان الكرسى فى العرش كحلقة ملقاة فى فلاة ، اضعف جسمية من كل ماسواه ، والسر فيه بعد ما اومأنا هو ان جسميته النورية التى تقرب من ان يخرج من كونها امتداداً جسمانياً مادياً ظلمانياً زمانياً ، و يدخل فى الوجود النورى المثالى الجمعى الذى انما هى طى الجسمانيات التى احاطت بها ، وتلك الجسمانيات المتفرقة مجتمعة فيها بضرب اعلى وكذلك زماناً ، فافهم ان شاءالله تعالى .

(نورى)

ص ٣٢٩ س ٣ االظاهر ان الديصانى فى احتجاجه استند بما يقال من ان اعادة النكرة ، والنكرة المعادة تدل على التعدد ، وهو لا يستقيم الا على قوله وقول اصحابه من الطباعية او الثنوية مطلقاً ، اذ الطباعية ايضاً قائلون بتعدد الاله لاختلاف الطبايع نوعاً وشخصا ، وعلى هذا لايكون بناء جوابه عليه السلام على ما قرره الشارح العارف قدس سره وتبعه تلميذه طاب ثراه فى شرحه الوافى ، بل الظاهر الراجح حينئذ هو ان يقال : انه عليه السلام افاد ان اعادة النكرة لاتستوجب الا تعدد ما وهو متحصل بتعدد الاسم مع وحدة المسمى ايضاً كما هو هنا الامر وعليه نبأ الآية الكريمة ، فان رجعت وقلت : ان مقتضى الاعادة انما هو تعدد الذات ولا يكفى مجرد تعدد الاسم . قلت : ذلك وان كان كذلك لكن الامر فى ما نحن فيه ادق والطف مما يترا اى من ظاهر جوابنا الذى ينبىء عن ارادة مجرد

تعدد الاسم بمعنى اللفظ ، فان فيه سرّاً ستيراً لا يمكن ان ينكشف حقيقته الا لمؤمن امتحن الله قلبه للايمان ، وجوابنا هذا رمز وفيه ضرب من الاشارة ، اذ الاسماء الحسنى مع كونها من حيث المعنى عين المسمى لما كانت غيره ايضاً بضرب غيرية لا ينافى العينية ، فكان كل منها الهاً لمربوبه ومظهره الخاص بوجه لا ينافى التوحيد الالوهى ، بل يؤكده ويحققه ، وفهم هذا عسر جداً .

(نورى)

ص ٣٢٨ س ٦ اراد عليه السلام انه سبحانه لا يختلف الاشياء بالنسبة اليه سبحانه قربا و بعداً الا بالصفة والمعنى ، لا ككون شى أقرب الى شىٍ من شى آخر ، فانه سبحانه شى بخلاف الاشياء وليس بخارج عن الاشياء كخروج شىٍ عن شىٍ حتى يكون بعض الاشياء اقرب اليه من بعض من باب كونه اقرب الى شىٍ من شى اخر ، فاذا عرفت هذا فلا ضرورة توجب وتدعو الى تخصيص هذا التنزيه والتقديس بنفى الاختلاف الوضعي حسبما اورده الشارح العارف الكامل قدس سره العزيز ، فاحسن التأمل حتى تجد مغزى ما اردنا وجدوى ما اوردنا .

(نورى)

ص ٣٣٢ س ٢٢ طريق دلالته لا يخلوا ما ان يكون مبتنياً على قاعدة الشيخ الاشراقى وهى كون الجميع موجوداً عليحدة غير الاحاد حسبما قرره وغيره ممن تبعه ، او يكون مبتنياً على اساس برهان الاسد والاخصر المروث من الفارابى ، اما الاولى فهو مدخول فيه كما حققه الشارح نفسه ، واما الثانى فهو الحق ومايترا اى من عدم ابتنائه على شىٍ منهما فهو كما ترى .

(نورى)

ص ٣٣٥ س ٢٢ المترا اى من ظاهره ليس بمراد ، اذ ظاهر ان كل نفس نفس حتى نفوس الاشقياء بما هى نفوسهم لا تصير فى العاقبة عقولا عارفة وانواراً قاهرة ، وكيف لا ؟ والظلمة مضاده للنور والجهل ضد العلم والمعرفة ، ومن اين يتيسر ان يصير نفس ابى جهل

كنفس النبي صلى الله عليه وآله في صيرورتها عقلا ، بل المراد منه ان النفس القدسية الكلية التي هي كل النفوس بوجه اعلى والطف يعرج الى الغاية القصوى، و يصل الى مرتبة قاب قوسين او ادنى ، هذا و بعد خبايا فى لا يسعها المجال ، فافهم .

(نورى)

ص ٣٣٦ س ١٤ هذا التعديل هو التقوى كما فى قوله تعالى : واتقوا الله و يعلمكم الله ، و بهذه منه قدس سره كالتصريح بما علقنا قبيل هذا من ان مايترا اى من ظاهر قوله ، وتبين ان النفوس لا بد ان تصير فى انتهاء الامر عقولا لا يكون مراداً ، فاعتبر بالتدبر.

(نورى)

ص ٣٣٦ س ١٨ الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح ... الآية ، والمراد من المصباح فى هذه الكريمة هو نور العقل الكلى الذى له حوامل هى اربعة املاك عقلية ونفسية .

(نورى)

ص ٣٣٨ س ٤ يعنى ان ما به المعاداة والمعاندة فى الطرفين انما هو ظلمة الجهل المركب ونور العلم والعقل ، اذ هما المتعاندان بالذات ، وفيه وجه اخر يقال فى مثل هذا المقام هو ان سعة نوره سعة نوره بحيث يظهر فى مرتبة المعاندة مع نفسه ويسع نوره الظلمات و يشملها ان هى الا شئون نوره واطوار ظهوره ، فاستبصر.

(نورى)

ص ٣٣٨ س ١٣ هذا كما يقال : بحوله وقوته اقوم واقعد ، انزل واصعد ، والسر فيه هو سعة نوره وشمول رحمته وعموم قوته وقدرته بحيث لا يبقى نوراً ولا رحمة ولا قدرة سوى نوره ورحمته وقدرته ، و يقهر نوره كل الانوار ويحيط بها ، وهكذا قدرته ورحمته ، ومن هنا وسعت رحمته كل شئ وهو على كل شئ قدير، فاعتبر.

(نورى)

ص ٣٤٢ س ٢٠ وهــذا كـمـا يـقـال: ان الاول والآخر فى السرمد واحد وفى الزمان متعاندان، ومن ثمة قال تعالى: هو الاول والآخر بخلاف غيره تعالى، فان اوله غير اخره و يباينه و يعانده، والازلية فى حقه سبحانه عين الابدية، واذا تنزلنا منزلة الزمان صارت الازلية مضياً والابدية استقبالا وهما متعاندان لا يجتمعان، ووحدة الازل والابد واتحادهما فيه سبحانه صار فى الزمان اتصال الماضى بالمستقبل، ومحصل هذا الا تصال هو الامتداد الغير القار على نعت الاستمرار، وهذا الذى القينا اليك فاجعله معياراً فى الاعتبار واعتبر هكذا فى باب اقتصاد الفلك الدائر واقتصاد الماء الفاتر ولا تكن من الغافلين.

(نورى)

ص ٣٤٣ س ١٠ فى المعانى عن النبى صلى الله عليه وآله: يا على: التوحيد ظاهره فى باطنه و باطنه فى ظاهره، ظاهره موصوف لا يرى، باطنه موجود لا يخفى... الحديث، فاعتبروا يا اولى الابصار.

(نورى)

ص ٣٤٣ س ١٠ وقد ورد ان العرش هو العلم، وورد عنهم عليهم السلام فى قوله تعالى: كن: هو العرش العلمى حيث قالوا فيه لا بلفظ والة جارحة وغير ذلك مما يوجب التشبيه.

(نورى)

ص ٣٤٣ س ١٨ تمامية المكاشفة انما هى لكشف العقلى والوارد القلبى الذى لا يمكن تكذيبه هو الذى يطابق الضروري العقلى او الدينى، او ما اجتمع عليه اصحاب الظاهر والباطن ديناً ومذهباً، فافهم.

(نورى)

ص ٣٤٤ س ٢١ وفى السبعين اشارة لطيفة الى الطبيعة السبعية، والسبعية اذا ضربت فى العشرة صار الحاصل سبعين، وفى تسعة وتسعين اشارة دقيقة فى الغاية الى تلك السبعة

وقوتى الشهوة والغضب والحواس العشرة وعليها تسعة عشر ، فاعتبروا يا اولى الابصار.

(نورى)

ص ٣٤٤ س ٢١ اشارة فى وجه الى الجنة النباتية بسبب تعديل القوى السبع الطبيعية مع تفاوت درجات ذلك التعديل ، والتعديل مطلقا لا يتيسر الا بالتقوى ، فاستبصر.

(نورى)

ص ٣٤٦ س ١٤ المراد من العماء ههنا حسب ما روى عنه عليه وآله انه حين ما سئل عنه اين كان الله قبل ان يخلق الخلق ؟ قال صلى الله عليه وآله : كان في عماءٍ ما فوقه هواء وما تحته هواء ، هو النفس الرحمانى الذى هى رحمته التى وسعت كل شئٍ ، وهو اصل البعد المجرد الذى عبر عنه ههنا بالفضاء الذى لا غاية لكماله ، لكونه طى الامكنة الجسمانية الظلمانية الفرقية التى تحصل وتكثرها بالاطراف والسطوح ، ومن جهة التكثر واعتبار التفرق قيل بان المكان هو السطح المقعر للحاوى وفيه جمع بين الحقين ، فافهم ان شاءالله .

والمراد من قعر ظلمات الازل هو الهيولى الاولى الكلية لا سيما العرشية ، ومن الظلمات الوجودات الهيولانية و باعتبار المضى يعبر عن الوجود الهيولانى بالازل ، و باعتبار الاستقبال يعبر غنه بالابد ، فكل مرتبة منه يجرى فيه الاعتباران كما لا يخفى على اولى النهى ، والمراد من جبل الازل جرم العرش او الجرم الكلى بما هو بدن الانسان الكبير ، ويمكن ان يراد منه عقل الكل والروح الاعظم وهو عين الحيوة ونهر الزمان يخرج من تلك العين الحية بعين خروج النفس الكلية منها ، والابد فى مقابله هو مقام قاب قوسين الذى يقابله فى القوس الصعودى ، فاحسن التأمل فى كل ما اظهرنا ايماء وافهم واغتنم .

(نورى)

ص ٣٤٧ س ١٣ يعني ان الوجود الحقيقى الذى به يطرد العدم عن الاشياء كلها لا يتعدد اصلا ، والتعدد فى الوجود الذى يترا اى انما هو مجرد الوهم الكاذب لا تأصل له اصلا ، وكيف لا ؟ وحقيقة الوجود الصرف لا تتعدد ولا تتكثر ولا تتجزئ ، فكلما يترا اى فى جليل من النظر من تعدد الوجود واشتراك مفهومه حقيقة بين الوجودات فهو مجرد وهم

كاذب ، بل اشتراك الوجود انما هو ضرب اخر من الاشتراك مع وحدته الصرفة . يامن كل شي مَوجود بك ، و بون مابين الوجود وفعله ، فان المعلول لايمكن ان يكونَ من طبيعة العلة ، ودرك هذا مشكل جداً .

(نوری)

ص ٣٤٧ س ١٩ المراد بالوجود الوهمى ههنا هو الوجود المقيد ، فحينئذ لا منافاة بين كون علوه سبحانه ذاتياً له و بين كونه اضافياً بالوجه الذى قرره قدس سره هنا ، واياك ان تحمل كلامه ههنا على ظاهر مايترا اى منه ، فان فيه سرا غريبا قل من يهتدى اليه ، وظاهر ان ظاهر مايترا اى كفر بحت ، وامثاله قدس سره منزهون عن امثال ذلك ، والوهم هنا كناية عن المدارك الجزئية وان كانت عقول الافاضل من الحكماء ، فتفطنوا .

(نوری)

ص ٣٤٨ س ١ هذه اللطيفة الثالثة والثانية من لطائف الغوامض الالهية ولاتنافى بينهما عند من له ربط بمرموزات الحكمة النضيجة ، ولكن درك حقيقة ما ارادوا منهما عزيز جداً ، ولقد اومأنا فى التعليقة السالفة لها ايماء وافياً لاهله غير كاف لغيرهم .

(نوری)

ص ٣٧٣ س ٢٠ فى الخبر المروى عن المفضل بن عمر فى التوحيد المشتهر بالاهليلجية من جملة ماقال عليه السلام ما هو هذا بعبارته : ونحن بحمد الله على النعم السابغة والحجج البالغة والبلاء المحمود عند الخاصة والعامة ، فكان من نعمه العظام والائه الجسام التى انعم بها تقريره قلوبهم بربوبيته واخذه ميثاقهم بمعرفته وانزاله عليهم كتاباً فيه شفاء لما فى الصدور من امراض الخواطر ومشتبهات الامور ، ولم يدع لهم ولا لشيٍ من خلقه حاجة الى من سواه واستغنى عنهم وكان الله غنياً حميداً ، ولعمرى ما اتى الجهال من قبل ربهم وانهم ليرون الدلالات الواضحات والعلامات البينات في خلقهم ومايعاينون من ملكوت السموات والارض والصنع العجيب المتقن الدال على الصانع ، ولكنهم قوم فتحوا على انفسهم ابواب المعاصى وسهلوا لها سبيل الشهوات ، فغلبت الاهواء على قلوبهم واستحوذ الشيطان بظلمهم

عليهم ، وكذلك يطبع الله على قلوب المعتدين... الحديث بطوله فى نظمه العجيب الغريب الذى يشهد بانه لا يمكن ان يصدر الا عن مثله عليه السلام. وانى اقول: ان فى قوله عليه السلام: تقرير قلوبهم ، يعنى قلوب اهل الجحود تقريراً وتحريراً للمقصود من اخذ الميثاق ، فاعتبرو استبصر ولا تغفل ، والوجه فيه: ان النهاية عين البداية ، ومن ثم قال تعالى: فذكر ان نفعت الذكرى ، فافهم ان كنت اهلا ، وفى ما اشرنا سر جليل و بالطلب جدير ، فليتأمل فيه .

(نورى)

ص ٣٨١ س ١٤ اي المساحة المكانية والامتداد المكانى والتقدير الزمانى والامتداد الغير القار المنقسم الى حدى الاستقبال والحال والمضى ، والعالم الخلقى الامتدادى متغير داثر زائل لابقاء له الا بنحو الاستمرار التجددي والحركة الجوهرية على ما هو الحق .

(نورى)

ص ٣٨٦ س ٩ قال تعالى: والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ، وهذه المجاهدة ليست بمجرد الفكر والروية ، بل المراد المجاهدة الكبرى التى يتيسر بالعقل وجنوده مع الجهل وجنوده ، وكيف لا ؟ ولقد قال تعالى: اتقوا الله يعلمكم الله ، ومن يتق الله يجعل له مخرجاً و يرزقه من حيث لا يحتسب ، ورزق الروح هو العلم كما ان رزق الجسد هو الغذاء المعروف المحسوس ، وهذه الطريقة اى طريق المجاهدة الكبرى انما هى طريقة الانبياء والاولياء بخلاف طريقة مجرد البحث والنظر والقيل والقال فانها طريقة اصحاب الاستبداد والرأي من دون متابعة الانبياء والاولياء ، وطريقة هؤلاء ليست بطريقة الاستقامة والاستواء ولا يؤدى الى اصابة الحق فى الاغلب كما هو ظاهر من عقائدهم الباطلة فى الاغلب وارائهم الفاسدة بخلاف طريقة اولئك الاكابر عليهم السلام .

(نورى)

ص ٣٨٧ س ١٣ هذا الذى افاده الشارح قدس سره فى المقام وان كان حقاً ولكن حق الحقيقة ههنا هو ان يقال: انه ليس بداخل فى البدن كدخول شى فى شى ولا خارج عنه

كخروج شيٍ عن شيٍ وهكذا فى الا تصال والانفصال وسائر الاحوال كالمقارنة ومقابلتها والمباينة ومقابلتها وامثالها ، بل البدن بما هو بدن فاقرة الذات الى الروح ، تعلقى الهو ية به ، مستهلك فيه آئل اليه ، غيره بالصفة ، عينه فى مقابل العزلة ، فافهم .

(نورى)

ص ٣٩٣ س ١٧ يعنى مطلق الصفة ومطلق ما يحمل عليه سبحانه وتعالى شأنه ، سواء كانت حقيقة كمالية سلبية اوثبوتية اواضافية غير كمالية وليس المراد من قوله فى الاضافات والسلوب ما يترا اى من ظاهره ، والدليل عليه قوله وهى النسبة المعنو ية والترتيب العقلى ، وكيف لا ؟ ولقد قال قدس سره بُعيد هذا : فللنفس مناسبة .... الى آخره ، واخذ السلوب انما هو باعتبار اثبات المناسبة فى الذات ، فالامر ههنا مرموز فاعتبر .

(نورى)

ص ٣٩٣ س ٢٠ لا يخفى ان المضاهاة فى السلوب والاضافات ان اعتبرت بانها مضاهاة شئٍ لشئٍ فهو سبحانه وتعالى منزه عن المثل بهذه المضاهاة ، وان اخذت لا بهذا الوجه بل بانها مضاهاة لا كمضاهاة شئٍ لشئٍ وتناسب لا كتناسب شئٍ لشئٍ ، بل قول بالتشكيك ولكن التشكيك الخاصى الذى لا يعرفه الا الرجل الخاصى ، ومحصله : ان المعنى السلبي والاضافى الذى يعتبر عليه سبحانه وعلى النفس الانسانية بضرب من التشكيك يقال عليه بضرب من الحقيقة وعليها بضرب من المجاز والتبعية ، اذ البينونة بينهما بينونة صفة لا بينونة عزلة ، وهو سبحانه شئٍ بخلاف الاشياء وهو الشئ بحقيقة الشيئية فاستبصر .

(نورى)

ص ٣٩٣ س ٢٣ هذا لا ينافى ما ورد عنهم عليه السلام من كونه هذه الصفة التنزيهية ، وهذا النحو من التقديس والتنزيه من خواصه سبحانه وتعالى شأنه ، اذ هذا التقديس ، نائب له تعالى حسب ما ورد بالنسبة الى جملة الاشياء محسوسها ومعقولها ، بخلاف النفس المجردة فانه ثابت لها بالنسبة الى محسوساتها لا غير، فانها من جملة المحسوسات من العالم وداخلة فيها كدخول شيٍ فى شيٍ ، فاستبصر.

(نورى)